

文津出版

文史哲大系一七六

# 殷商甲骨辭 所見之巫術

References to Shamanism  
in the Shang Dynasty Oracle Bones

【趙容俊◎著】



# 殷商甲骨卜辭所見之巫術

(References to Shamanism in the  
Shang Dynasty Oracle Bones)

by

CHO YONG JUN

趙容俊 著

國家圖書館出版品預行編目資料

殷商甲骨卜辭所見之巫術 / 趙容俊著. -- 初版  
． -- 臺北市：文津，2003[民 92]  
面；公分. -- (文史哲大系；176)  
參考書目：面  
ISBN 957-668-718-7(平裝)

1. 巫術 - 中國 2. 甲骨 - 考證

295

92009426

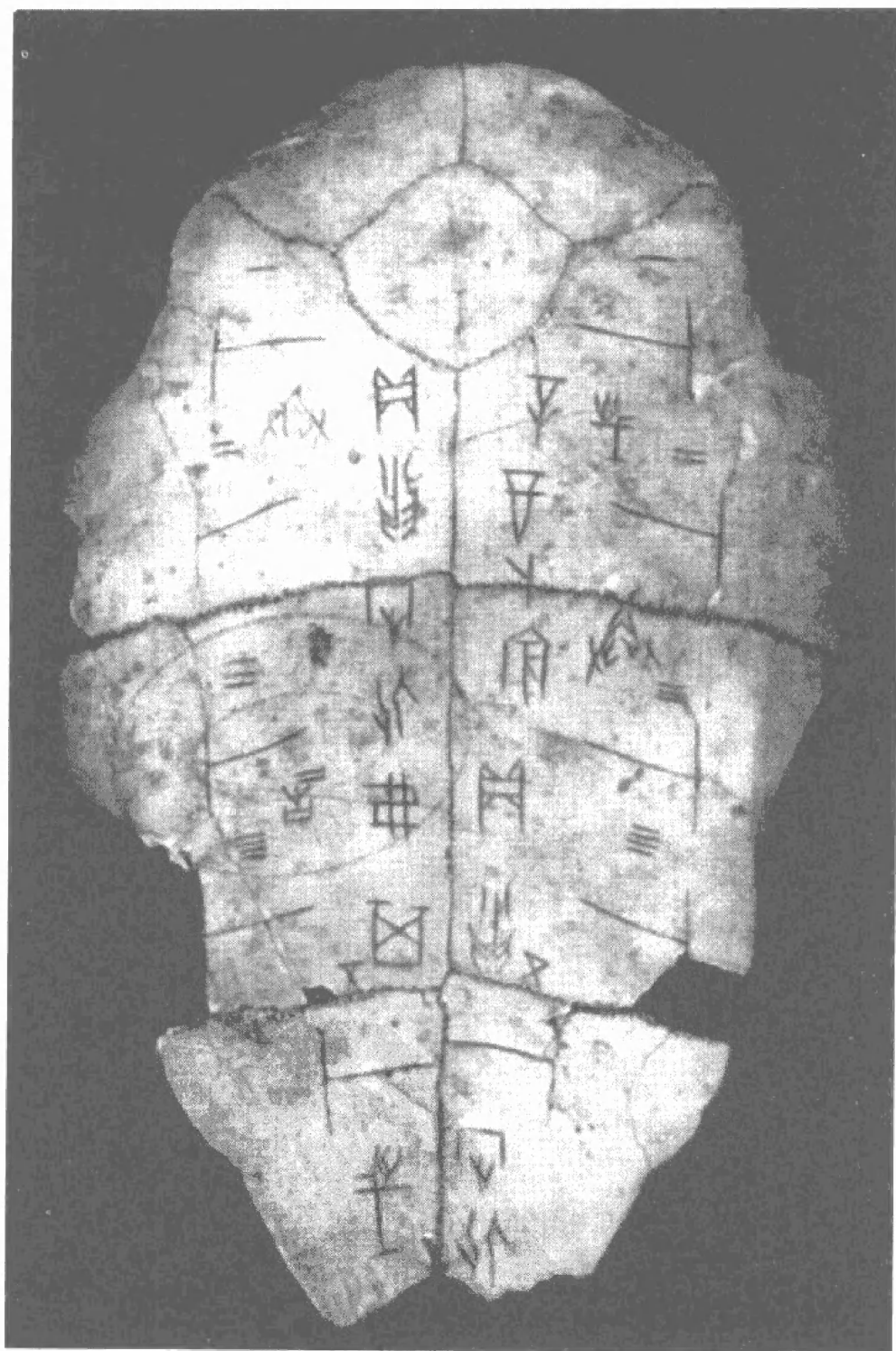
### 文史哲大系 ①76

## 殷商甲骨卜辭所見之巫術

著 作 者：趙 容 俊  
發 行 人：邱 家 敬  
出 版 者：文 津 出 版 社 有 限 公 司  
地 址：台北市 106 建國南路二段 294 巷 1 號  
E-mail：twenchin@ms16.hinet.net  
<http://www.wenchin.com.tw>  
電 話：(02)23636464 傳 真：(02)23635439  
郵政劃撥：00160840 (文津出版社帳戶)  
登 記 證：行政院新聞局局版台業字第 5820 號

初版：2003 年 7 月一刷 新台幣 500 元

ISBN 957-668-718-7





## 內容摘要

本文的研究，主為文化人類學的古史研究方法，討論殷商時期巫術職能的分類，並審視有何特徵。本題亦屬於中國巫術問題的研究，故除對歐美若干理論進行分析、介紹及運用之外，以適合中國的巫術材料作為主要的研究對象。

本文分六章，首先，在第一章敘述本文研究的動機與方法，並考察與檢討前賢的研究成果。筆者即在此章，闡明本論文的研究動機，以「殷商甲骨卜辭所見之巫術」為題，試圖探討中國古代——特別針對殷商時期——巫者的活動特徵與其對後代的影響等內容。不寧唯是，對於晚近中國古代巫文化的研究成果，亦進行考察與檢討前賢的研究成果。

第二章，討論巫術的定義，以及巫術與宗教的比較。筆者在此章，首先探討巫術的定義，包括巫術的基本概念、施行儀式的五種要素，以及如何傳承巫職等的問題。再次，不啻研究有關巫術與宗教的諸多問題，並且進一步定出巫教為宗教的一類。

第三章，探討中國巫術的概況，包括中國古籍文獻中所見之有關巫術的記載，以及巫者所參與之活動類型。首先，筆者即在第一節〈古籍文獻上的巫術記載〉，考察自甲骨文至漢代典籍上的記載為止。再次，於第二節〈巫者的巫術活動〉中，區分為交通鬼神、醫療疾病、災禍之事、生產活動、神明裁判、祝詛放蠱、求子生育、建築之事、喪葬之事等九項，以分析中國巫者的諸種職事。

第四章，此章為本論文的核心，即探究殷商時期的巫術內容。筆者在此章，首先探討交通鬼神方面的巫術，包括殷商巫者職掌的

祭祀、占卜與預言、祈禳、驅邪避鬼、招魂等巫術活動。再次，討論醫療病患方面，以及包括旱災、止風雨、戰災、蝗災在內的救災方面的巫術活動。

第五章，探討歷代巫者地位的變遷過程及對後世的影響。首先，筆者即在第一節〈中國巫術的歷代演變〉，詳細討論從古至今歷代中國巫者的地位演變情形。其次，於第二節〈對後世的影響〉中，考察巫術對後世的文學方面、思想方面、藝術方面，以及科學方面的影響。

第六章，旨在綜上所陳，予以總結。並且附加甲骨刻辭所見之「巫」、「祝」、「奏」、「炆」、「舞」字等的用例，以及若干附圖，以便參考。

## 序 文

當穿著一襲潔白無綴褶的韓國傳統禮服的趙容俊，拿著他奮鬥了六年的碩士論文前來拜訪我的時候，我不禁被他的執著感動。想起 1998 年在哈佛大學訪問一年的期間，時常有機會與趙容俊大學時代在韓國成均館的老師，李基東教授，在杜維明教授主持的儒學研討會上見面，那時即對李基東教授的儒學造詣印象深刻。現在理解他們師生之間那種學術堅持與熱誠，所迸發出的力量，是不容人忽視的。

如今趙容俊在師長朋友的鼓勵之下，將碩士論文修改出版，邀請我寫序。我並非巫術研究專家，實在是越俎代庖。但是想到我在台灣大學教授的「醫療人類學」課程中，有一大半是在談論非西方醫療與儀式醫療，我自己的早期研究課題也是乩童與民俗醫療，而乩童正是薩滿術在目前台灣的執行者。一般人類學家僅能觀察現代社會的薩滿與其行為，如果能夠對薩滿術的考古淵源與歷史發展有瞭解，應該是能深化自己的研究吧，因而欣然為之作序。

1980 年代，薩滿術(shamanism)之研究在人類學內有一個戲劇性的轉折，幾乎可稱之為起死回生。之前的數十年，薩滿術被人類學家認為是落後、野蠻、非理性的信仰與儀式，一無是處，甚至有學者以為應該丟到垃圾筒了。薩滿(shaman)本人則被認為是精神異常的人，如果偶而他們施行的治療儀式湊效，頂多只是病人的心理作用造成吧，是一種如同糖衣一樣的假象效果。但是在經過 1960 年代之後的一些思潮，例如，反現代文明的人士追求個人的自我實

現，新世紀宗教運動（New Age Movement），對美洲印地安人使用的草藥的重新評價與研究等等，使得一般社會大眾對薩滿術有了新的好奇與興趣，加上來自心理學、精神醫學、哲學、美學、戲劇學、考古學，甚至各地民族誌學家新的探討熱誠，促使人類學家不得不重新面對這個曾經被遺棄的題目。人類學內重新出發的薩滿術研究，在定義上比較以前更寬廣，幾乎將世界上大多數地區的類似現象均納入。理論取向上也更多元，融會各種宗教研究、心理分析、儀式表演、性別研究、國家政治理論等，企圖從各個面向重新理解薩滿術。

現在認為薩滿的精神狀態是在人類正常行為範圍之內的，因為經由專業訓練或藥物使用，一般人也能出入於類似薩滿的精神狀態。其次，在說明薩滿的精神狀態時，現在也比較不使用「精神恍惚」（trance）一詞，而比較喜歡使用「意識轉變」（altered state of consciousness）一詞。甚且，以往認為某些地區的薩滿的症狀是「文化症候群」（cultural-bound syndrome）一詞，現在也不太被使用，認為即使是西方醫療體系內的許多症狀也均脫離不了西方文化的影響，並非如醫學科學宣稱的超文化。薩滿醫療（shamanic healing）雖被稱為儀式醫療（ritual healing），或象徵醫療（symbolic healing），但是別忘了西方科學醫療仍然也有用到權威暗示、信心、儀式、印象處理等等技巧。因此，甚至在「另類醫療」流行的現在，很多人士建議將薩滿醫療經過整合之後，考慮納入西方醫療體系之內。

薩滿術研究中還有一項頗具爭論的議題，即是薩滿術與性別之間的關係。以往民族誌調查似乎東北亞遊牧民族（通古斯）的薩滿偏向是男性，他們能夠出神，遨遊天地，降服邪魔。而東亞地區尤其韓國、日本、台灣等地的薩滿卻很多是女性，她們卻是被描繪為

「神靈附身」，處理的也僅是家庭問題或婦幼問題。因而一些學者認為薩滿術被降級為女性，處理的又只是家庭問題等，是受到國家制度興起之後之排斥、壓抑與偏見。與此相關的問題是，薩滿究竟是靈師（spirit master）或靈媒（spirit medium）？前者是說明其有能力降服並且驅策靈物，是神通廣大的；後者說明薩滿只是被一個更高的神靈所附身，扮演中介者的角色。我在台灣的觀察是乩童有男有女，然而無論其為男或女，幾乎均是扮演神明的代言人，也就是神媒的角色，乩童本人並沒有屈服靈物的能力。但是這樣的發展結果是否如某些學者所說的，是受到東亞地區佛教、或道教、或國家體制整合後的結果？

在趙容俊的論文內我們可以讀到先秦中國薩滿術之發展情形，有許多資料是很有意思的，例如，作者說明「巫」一字，可用於男，也可用於女，作者引證多方文獻，顯示女巫早於而且多於男巫，而到了殷商時代，男巫地位才高於女巫，而巫者的職能是「奉事鬼神」、「降神」，如此一來，似乎偏向「靈媒」而非「靈師」的角色，凡此種種均可以提供我們做參考。因此，無論是對不同地區，或不同時代的薩滿術做文獻考古，或做田野調查，均指出吾人對薩滿術尚有很多可以深入探討的地方。我也希望容俊能夠秉持一貫的學術熱誠，對中國與韓國兩地上古時期薩滿術之交往，還有彼此之間之相互影響等等問題繼續鑽研。

張珣

台北南港 中央研究院民族研究所



# PREFACE

This book is an expansion of my Master's dissertation, which was entitled *The Shamanism of Pre-Qin China*. For his valuable advice and long-time guidance in this endeavor, I would like to dedicate this book to my advisor, Professor Hsu Chin-hsiung, as a token of thanks and respect.

My goal in pursuing graduate studies at the Master's level was to gain the academic background and guidance necessary for me to carry out a comparative analysis of early Chinese and Korean shamanistic practices and beliefs in the future. The widespread prevalence of shamanism in northern Asia and the geographic proximity of the early cultural bases of China and Korea suggest the possibility of both shared features in their shamanistic practices as well as distinct differences.

Eight years ago, as the first step in this long-term research project, I made the decision to relocate from Korea to Taiwan in order to provide myself with the grounding in Chinese language and culture necessary to carry out this comparative project. During this time I have not only managed to pass the demanding university entrance exams, but have also been admitted to National Taiwan University's prestigious Chinese Literature

Graduate Institute, where I have had the privilege of studying oracle bone inscriptions (*jiaguwen*) and shamanism with Professor Hsu Chin-hsiung. Professor Hsu's more than three decades of work in oracle bone inscriptions has resulted in great contributions to the current understanding of the oracle bone inscriptions and the culture that produced them.

This book entitled *References to Shamanism in the Shang Dynasty Oracle Bones* in which I look at and analyze characters related to shamanism in the early written attestations within the context of general concepts and practices of shamanism. The body of words relating to shamanism is extensive, attesting to the importance of this practice in ancient China, especially in Shang Dynasty, and suggesting much about its specific forms. Chinese shamanistic practices mentioned in early texts include exorcism, prophecy, divination, ritual ceremony, medical treatment, rain-making and the interpretation of dreams. Dancing seems to have been one of their defining features and an important part of their religious practice. Within this wide range of practices, we can see a rough division between dissociative religious practices, such as the summoning of deities on the one hand and more technical (and teachable) aspects, such as divination and ritual performance on the other. Such a possible division between the technical/scriptural and the phenomenological/ecstatic is clearly of interest in the context of the oracle bone inscriptions and the

early written attestations. My analysis of the lexicographical record also forms the basis for my discussion of a number of other characteristics of ancient China shamanism, including the changes over time in the position of the shaman and the cultural contributions that he made. For the research, the oracle bone inscriptions and other materials, for example, archaeological record, bronze inscriptions, anthropology and religion, have provided me with an excellent basis in shamanistic practice.

My ultimate goal is to make a contribution to the understanding of the earliest phases of the culture of my homeland, Korea, through the comparison of the early shamanistic cultures in both Korea and China. I hope that the inquiry will enable me to shed some light on the poorly attested period of Korean cultural formation before the impact of contact with the expanding Chinese cultural sphere. In addition, I believe that this book entitled *References to Shamanism in the Shang Dynasty Oracle Bones* would be fruitful in better understanding of the important religious practice in its various early forms.

檀紀 四千三百三十六年 三月 孟春之際

吳 亮

謹識於臺大宿齋

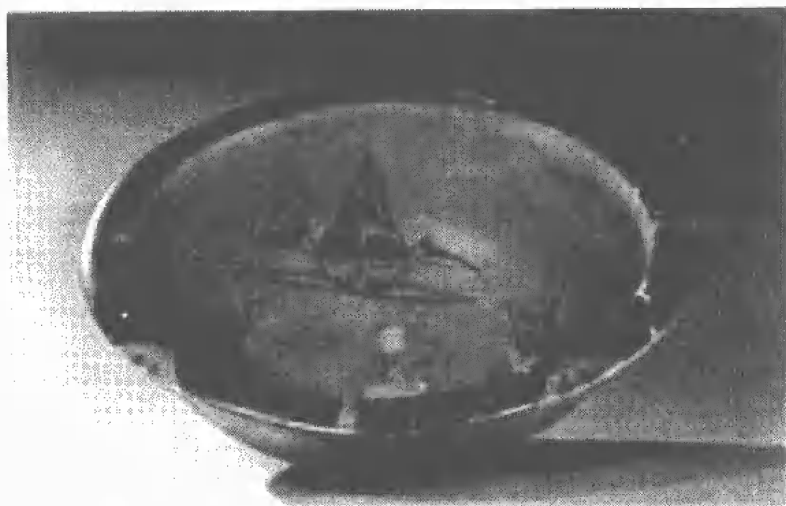


圖 1 西安半坡彩陶盆（新石器時代）

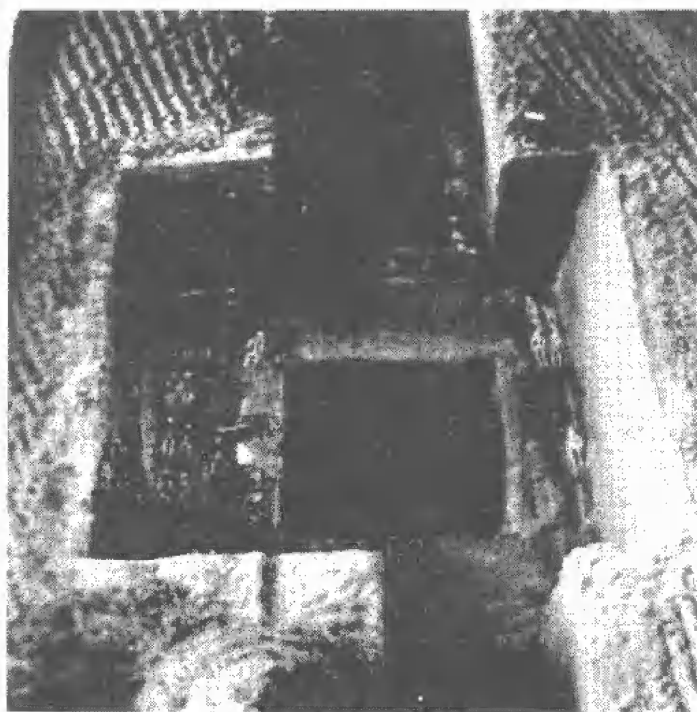


圖 2 武官村大墓（安陽殷墟）



圖 3 無字卜骨（鄭州商城）

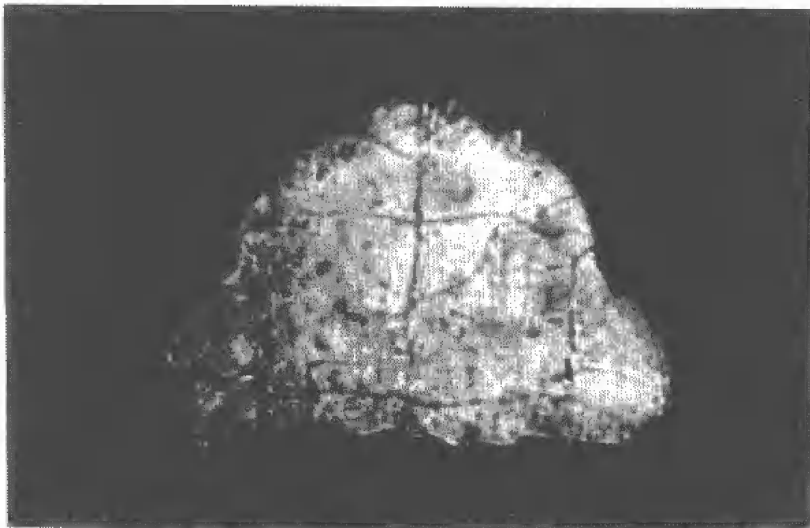


圖 4 刻辭卜甲（安陽殷墟）



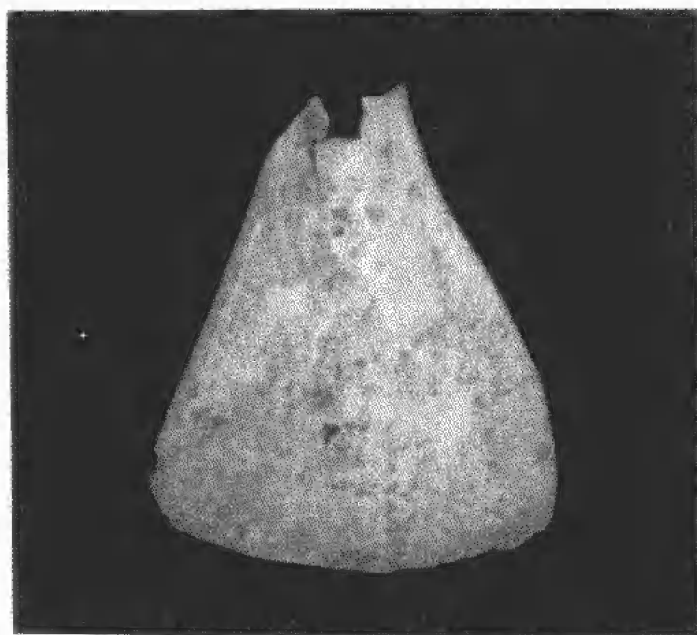


圖 5 刻辭卜骨（安陽殷墟）

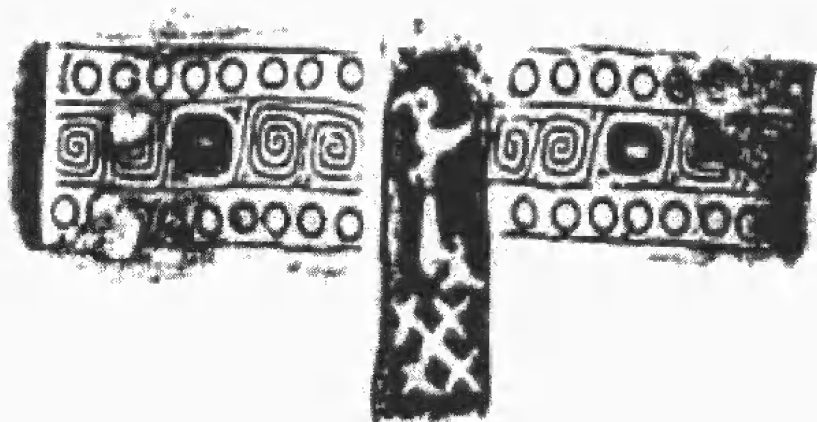


圖 6 「佳父癸爵」的銘文（商代晚期）



圖 7 銅雙面神人頭像（新干商代大墓）

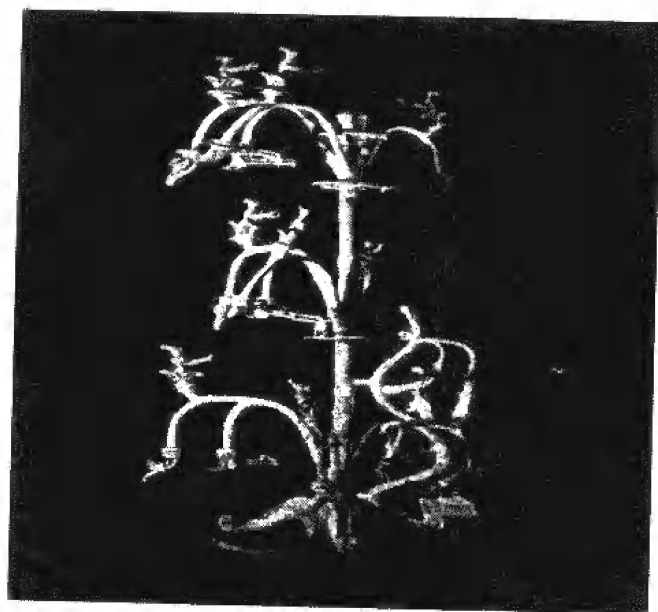


圖 8 銅神樹（三星堆祭祀坑）

# 殷商甲骨卜辭所見之巫術

## 目 錄

內容摘要	-----	—
序文	-----	三
PREFACE	-----	七
圖片	-----	二三
<b>第一章 緒論</b>	-----	<b>1</b>
<b>第一節 巫術的概況</b>	-----	<b>1</b>
一・ 巫術的概述	-----	1
二・ 前賢研究成果的檢討	-----	5
(一) 外國地區的中國巫術研究	-----	5
(二) 中國地區的巫術研究	-----	7
1・ 臺灣地區的巫術研究	-----	7
2・ 中國大陸的巫術研究	-----	10
<b>第二節 研究目的與方法</b>	-----	<b>16</b>
一・ 研究目的與方法	-----	16
二・ 材料的運用	-----	19
(一) 甲骨文的運用	-----	20
(二) 金文的運用	-----	24

<b>第二章 巫義研究</b>	<b>29</b>
<b>第一節 巫術的定義</b>	<b>29</b>
一· 何謂巫術	29
(一) 巫術的定義	29
1· 巫術的定義	29
2· 巫術的分類	32
(二) 巫術的起源與貢獻	35
1· 巫術的起源	35
2· 巫術的貢獻	39
(三) 巫術與巫者	41
1· 巫者的神觀	42
2· 巫者的巫術	43
3· 巫者的性別	45
4· 巫者的稱呼	50
二· 巫術儀式	52
(一) 地點與日期	52
1· 選擇場所	53
2· 選擇日期	55
(二) 自身的準備	55
(三) 法物的準備	55
1· 巫者服飾	56
2· 樂器及巫具	57
3· 巫儀祭品	59
(四) 儀式	60
(五) 語言與動作	61
1· 巫術語言	61

2・巫術動作	64
三・巫職傳承	67
(一) 神授法	67
(二) 人為傳授	68
1・師傳	69
2・家傳	71
第二節 巫術與宗教	72
一・巫術與宗教	72
(一) 宗教相異於巫術的立場	72
(二) 巫術為一種宗教的立場	74
(三) 宗教之一的巫教	79
二・巫教與薩滿教	82
(一) 薩滿教的概況	82
(二) 巫者與薩滿的異同	82
1・巫儀執行	82
2・巫儀內容	84
(三) 巫教之一的薩滿教	86
第三章 中國巫術的概況	89
第一節 古籍文獻上的巫術記載	89
一・「巫」字的創意討論	90
(一) 甲骨文中的「巫」字	90
(二) 金文中的「巫」字	101
二・先秦典籍中的巫者	104
(一) 交通鬼神的記載	105
(二) 巫職的記載	109



(三) 巫官的記載	112
三· 漢代典籍中的巫者	115
(一) 交通鬼神的記載	115
(二) 巫職的記載	117
(三) 巫官的記載	119
<b>第二節 巫者的巫術活動</b>	<b>120</b>
一· 交通鬼神方面	121
(一) 祭祀之事	121
(二) 占卜職事	122
1· 占卜活動	122
2· 中國的占卜傳統	123
(1) 占卜的種類	123
(2) 占卜的證據	129
(3) 甲骨占卜	131
(4) 占卜的作用	133
(三) 法術的運用	134
二· 醫療方面	136
(一) 巫醫不分	136
(二) 巫技表演	141
三· 救災方面	143
四· 生產活動方面	145
五· 神明裁判方面	147
(一) 文獻及文字學上的神判	147
(二) 神判的種類	149
(三) 神判的作用	152
六· 祝詛放蠱方面	153

(一) 祝詛之術	154
(二) 放蠱毒人之術	155
七· 求子生育方面	157
八· 建築方面	158
九· 喪葬方面	160
<b>第四章 殷商甲骨卜辭所見之巫術</b>	<b>162</b>
<b>第一節 交通鬼神方面</b>	<b>162</b>
一· 巫者的交通鬼神	162
(一) 鬼神世界	162
(二) 神媒的角色	165
二· 祭祀活動	166
(一) 祭祀的造意	166
(二) 祭祀活動	168
1· 先秦文獻中的祭祀活動	168
2· 甲骨卜辭所見之祭祀活動	170
3· 小結	175
三· 鳥圖騰崇拜	177
(一) 史前時期的圖騰崇拜	178
(二) 商代的鳥圖騰崇拜	180
1· 古籍文獻的記載	182
2· 甲骨卜辭所見之鳥圖騰	186
3· 銅器銘文所見之鳥圖騰	190
4· 銅器紋飾所見之鳥圖騰	194
5· 小結	198
四· 占卜活動	199

(一) 占氣象	200
1· 先秦文獻中的占氣象	200
2· 甲骨卜辭所見之占氣象	201
(二) 占夢	202
1· 先秦文獻中的占夢	203
2· 甲骨卜辭所見之占夢	204
(三) 占天文	206
1· 占日月蝕	206
(1) 先秦文獻中的占日月蝕	207
(2) 甲骨卜辭所見之占日月蝕	208
2· 救日月蝕	210
(1) 先秦文獻中的救日月蝕	210
(2) 甲骨卜辭所見之救日月蝕	212
3· 占星	213
(1) 先秦文獻中的占星	214
(2) 甲骨卜辭所見之占星	215
五· 驅使鬼神	217
(一) 降神術	217
1· 先秦文獻中的降神術	218
2· 甲骨卜辭所見之降神術	220
(二) 招魂術	221
(三) 驅逐術	223
1· 先秦文獻中的驅逐術	223
2· 甲骨卜辭所見之驅逐術	224
第二節 醫療方面	225
一· 巫醫合一	225

二· 占卜問病	228
(一) 先秦文獻中的占卜問病	228
(二) 甲骨卜辭所見之占卜問病	229
三· 醫療巫術	231
(一) 先秦文獻中的醫療巫術	231
(二) 甲骨卜辭所見之醫療巫術	232
四· 防疫除凶	234
(一) 逐疫除凶	234
1· 先秦文獻中的逐疫除凶	234
2· 甲骨卜辭所見之逐疫除凶	236
(二) 儺舞活動	237
1· 先秦文獻中的儺舞	237
2· 考古遺物及甲骨卜辭所見之儺舞	238
五· 中國醫學的萌芽	242
(一) 殷商時期的巫醫	243
(二) 兩周時期的醫學	245
(三) 小結	246
第三節 救災方面	247
一· 祈雨活動	248
(一) 祈雨活動的概述	248
1· 祈雨的記載	248
(1) 先秦文獻中的祈雨記載	248
(2) 甲骨卜辭所見之祈雨記載	249
2· 巫者與祈雨	251
(1) 舞蹈活動	251
(2) 女巫祈雨	253

(3) 王親舞求雨	-----	254
(4) 小結	-----	255
(二) 舞蹈祈雨	-----	255
1· 先秦文獻中的舞蹈祈雨	-----	257
2· 甲骨卜辭所見之舞蹈祈雨	-----	258
(三) 焚巫祈雨	-----	260
1· 先秦文獻中的焚巫祈雨	-----	261
2· 甲骨卜辭所見之焚巫祈雨	-----	262
(四) 土龍祈雨	-----	263
1· 先秦文獻中的土龍祈雨	-----	264
2· 甲骨卜辭所見之土龍祈雨	-----	265
二· 止風雨的活動	-----	267
(一) 寧風的活動	-----	268
1· 風神信仰	-----	268
(1) 先秦文獻中的風神信仰	-----	269
(2) 甲骨卜辭所見之風神信仰	----	270
2· 寧風的祭儀	-----	270
(1) 先秦文獻中的寧風	-----	271
(2) 甲骨卜辭所見之寧風	-----	271
(二) 止雨的活動	-----	273
1· 先秦文獻中的止雨	-----	273
2· 甲骨卜辭所見之止雨	-----	275
三· 戰時的活動	-----	277
(一) 戰事卜問	-----	277
1· 先秦文獻中的戰事卜問	-----	278
2· 甲骨卜辭所見之戰事卜問	-----	278



(二) 戰場巫術	280
1· 先秦文獻中的戰場巫術	280
2· 甲骨卜辭所見之戰場巫術	281
四· 蝗災時的活動	282
(一) 先秦文獻中的蝗災	282
(二) 甲骨卜辭所見之寧秋	283
<b>第五章 歷代演變及對後世的影響</b>	<b>285</b>
<b>第一節 中國巫術的歷代演變</b>	<b>285</b>
一· 上古時期	288
(一) 圖騰崇拜	288
(二) 巫者出現	291
二· 殷商時期	294
(一) 甲骨占卜的盛行	294
(二) 巫教的黃金時代	296
三· 兩周時期	298
(一) 人文思想的萌芽	298
(二) 周代的巫教傳統	301
(三) 巫者地位的衰退	306
(四) 巫教的新路摸索	308
四· 兩漢時期	309
(一) 中央政府與巫教	309
1· 中央政府的推崇	310
2· 巫教的衰微	312
(二) 融入民間的巫教	314
(三) 漢代的巫教傳統	316

五· 魏晉南北朝時期	318
(一) 魏晉的巫教	318
(二) 南北朝的巫教	321
六· 隋唐時期	324
(一) 隋代的巫教	324
(二) 唐代的巫教	326
1· 朝廷的好巫	326
2· 唐代社會的巫教	328
七· 兩宋時期	330
(一) 宋代的反巫思潮	330
(二) 宋代社會的巫教	333
(三) 遼金代的薩滿教	336
八· 元明時期	338
(一) 元代的巫教	338
(二) 明代的巫教	341
九· 清代與現今的巫教	345
(一) 清代的巫教	345
(二) 現今的巫教	349
<b>第二節 對後世的影響</b>	<b>351</b>
一· 文學方面	352
(一) 對文字學的影響	352
(二) 對古文獻的影響	356
(三) 對神話的影響	358
1· 民間文學中的神話	358
2· 神話的內容	359
(四) 對歌謠的影響	362

(五) 對戲曲的影響	365
(六) 對小說的影響	368
二· 思想方面	371
(一) 對陰陽五行的影響	371
(二) 對道教的影響	376
(三) 對佛教的影響	380
三· 藝術方面	386
(一) 對美術的影響	387
1· 裝飾畫方面	387
2· 巖畫方面	390
3· 雕塑方面	391
(二) 對歌舞的影響	393
四· 科學方面	395
(一) 對醫學的影響	395
1· 中國醫學的發展	395
2· 醫學的著作	398
(二) 對天文學的影響	400
1· 天文曆法	400
2· 占星術	402
(三) 對占卜與數學的影響	404
 第六章 結論	 408
 參考暨引用書目	 411
一· 專書	411
(一) 古籍文獻	411

1·經部	-----	411
2·史部	-----	411
3·子部	-----	412
4·集部	-----	414
(二) 近人研究論著	-----	415
1·中國地區的參考資料	-----	415
2·外國地區的參考資料	-----	425
二·論文	-----	427
三·其他	-----	433
四·引用甲骨文著錄簡稱表	-----	433

## 附錄：甲骨刻辭所見之「巫」、「祝」、「奏」、「炆」、「舞」字用例 ----- 435

附錄 1·甲骨刻辭所見之「巫」字用例	-----	435
附錄 2·甲骨刻辭所見之「祝」字用例	-----	441
附錄 3·甲骨刻辭所見之「奏」字用例	-----	455
附錄 4·甲骨刻辭所見之「舞」字用例	-----	466
附錄 5·甲骨刻辭所見之「炆」字用例	-----	475

## 後記 ----- 479

# 第一章 緒論

## 第一節 巫術的概況

### 一． 巫術的概述

崇信鬼神為古代宗教儀式即巫教儀式的最主要內涵之一，<sup>1</sup> 亦為許多人類社群共有的或普遍存在的巫術活動現象。中國古代社會即為其中之一，儘管其起源已無可考查，然就夏商周三代而言，依古人傳述得知，其對鬼神之態度雖不盡相同，然而，其相信鬼神之存在且崇敬其權威，則並無二致。<sup>2</sup>

至於古人所崇信的鬼神，於浩如煙海的古籍文獻中，有關祭祀對象的記錄甚多，如《周禮》〈大宗伯〉篇便有其記載，其云：

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神示。以禋祀祀昊天、上帝。以實

---

<sup>1</sup> 本書在定義上特將巫教信仰與佛、道、基督教等的教團宗教不作為區別，則稱之為「巫教」。詳見本書第二章〈巫義研究〉，第二節〈巫術與宗教〉篇。

<sup>2</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷五十四，〈表記〉，載三代對鬼神之態度有言：「夏道尊命，事鬼敬神而遠之。……殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。……周人尊禮、尚施，事鬼敬神而遠之。」，頁1641~1642。

柴祀日、月、星、辰。以樛燎祀司中、司命、飊師、雨師。  
以血祭祭社、稷、五祀、五嶽。以貍沈祭山、林、川、澤。  
以副辜祭四方、百物。以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以  
祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先  
王。<sup>3</sup>

據此不難得知，古代所崇信的鬼神，依《周禮》所記可大別為三類：一，天神…昊天、上帝、日、月、星辰、司中、司命、風雨；二，地祇…社、稷、五祀、五嶽、山、川、林、澤、四方、百物；三，人鬼…先王。

由此觀之，中國古代祭祀的對象，除至上神(帝：天)外，舉凡日月星辰、風雨雷雲、山川河海、草木鳥獸、……乃至各種物事及死人之亡魂，均為神靈之一。<sup>4</sup> 如此大大小小的鬼神，於古人的觀念中，遂形成一種有別於人世間的「鬼神世界」。

巫術信仰(即巫教)為人類史上最早出現的文化型態之一，張光直曾提及，其言：

<sup>3</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷十八，〈大宗伯〉，頁757~758。

<sup>4</sup> 另見於《十三經注疏》《禮記》，卷四六，〈祭法〉，頁1587~1592，其所載之祭祀對象，亦大致與此相同。卜辭中所見的鬼神，亦可以《周禮》所別之三大類統括之：天神…上帝、日、東母、西母、雲、風、雨、雪；地祇…社、四方、四戈、四巫、山、川；人鬼…先王、先公、先妣、諸子、諸母、舊臣。詳見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁561~603。亦可參見於本書第四章〈殷商甲骨卜辭所見之巫術〉，第一節〈交通鬼神方面〉篇。

「巫」的宇宙觀在人類文化史上是相當常見的，但過去巫術與巫師在文明發展史上所起的重大作用，頗被忽視，這是因為研究文明史者多集中注意力於西方文明，而西方文明的發展經過和動大有它獨特的特點，在它那裡巫是不重要的。巫師和巫術起大作用的文明，如中國和馬雅，過去在文明起源一般問題的研究上並不受學者的注意。自九十年代初開始，中國文明和馬雅文明在世界舞臺上逐漸受到重視，巫師與巫術在文明演進史上的重要性，也逐漸受到研究文明演進一般問題的學者的嚴肅考慮。因為中國的材料在這個題目上的啟示作用，在這裡我們應當將中國古代文明史上巫與巫術所扮演的角色，詳細地說明一下。<sup>5</sup>

張紫晨在《中國巫術》一書中，亦云：

它是人們在蒙昧階段對物質世界與精神世界的一種認識形式和實用手段，並直接影響到人們衣食住行的各個方面。<sup>6</sup>

由二文可知，巫教的起源已有淵久的歷史，並且在古時起重要的作用。

不寧唯是，許多學者指出，巫者曾在古代中國職掌著政教大權，以及祭祀、占卜、醫藥、詩歌文藝等技藝知識。<sup>7</sup> 即因巫者在

---

<sup>5</sup> 張光直，〈中國古代王的興起與城邦的形成〉，《燕京學報》，新 3 期，頁 7。

<sup>6</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁 1。

<sup>7</sup> 主張巫者在古代中國職掌有政教大權者，如陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第 20 期，頁 535，文云：「由巫而史，而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。」

上古社會，特別在有文獻遺存最早時代的殷商時期，具有極高的地位與影響力，巫者活動乃成為古代人類文化的創造活動。

相對而言，從周、秦以後巫者的政治地位迅速降低，<sup>8</sup> 即使如此，巫者政治地位的降低並不表示巫者社會活動的止息。換言之，巫者在上古時代具有極高的地位與影響力，不寧唯是，隨著時代而巫者地位的慢慢降低，其活動以及對社會的影響力亦隨同變化，但仍未失其綿綿的生命力。

如此一來，精心考察其演變的過程，仍有其重要性，即說對巫教信仰發展過程的深層瞭解，確有其必要。<sup>9</sup>

---

李宗侗，《中國古代社會史》亦云：「君及官吏皆出自巫。」，頁 118~125。白川靜，《中國古代文化》，稱古代的帝王為「巫祝王」，頁 116~126。張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁 42~47，則指出：「在商代既然巫是智者聖者，巫便應當是有通天地本事的統治者的通稱」。此外，認為巫者為知識技藝的創造者與傳承者，如陳夢家，前引文，頁 533~539；白川靜，前引書，頁 128~137、148~182；周策縱，《古巫醫與「六詩」考》，頁 69~165、181~184、197~274；宋兆麟，《巫與巫術》，頁 7、293 等。

<sup>8</sup> 如梁劍韜，《中國古代巫術 -- 宗教的起源和發展》，即指出巫者地位的衰替關鍵在周代，由於職能分化的結果，使巫者喪失政治地位，頁 196~208。許地山，《道教史》，又有類似的看法，頁 189~191。另見於高國藩，《中國巫術史》，頁 111~204。亦可參考於本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>9</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，指出：「巫教也有一個漫長的發展過程，其中可分為若干歷史階段：原生巫教、次生巫教和再生巫教，它們分別流行於史前時期、奴隸社會和封建社會，並殘存到近代，以至現代。」，頁 2。



## 二．前賢研究成果的檢討

十九世紀後半以來，由於全球學術界皆已正視巫術或巫文化在人類史上的意義，故研究成果頗為可觀。受其影響，中國地區早期在考古學與上古史研究的帶動之下，在中國古代巫文化方面，亦取得若干成果。晚近一、二十年來，巫文化的研究更有日益蓬勃的趨勢，成果亦愈加可觀。

筆者將在此篇，對於本文參閱的巫術方面的著錄，進行考察並檢討前賢的研究成果，詳細敘述於下。

### （一）外國地區的中國巫術研究

首先，本文參閱的中國以外地區研究中國巫術的專著而言，如弗雷澤的《金枝》<sup>10</sup> 與馬凌諾斯基的《巫術、科學與宗教》<sup>11</sup>，於世界巫術研究的領域中，迄今仍有無法抹滅的貢獻與影響。然而，西方學者論著甚少擴及中國巫史的研究，或範疇、角度亦頗有可議之處。<sup>12</sup> 韋伯的《中國的宗教——儒教與道教》，時而將佛、道二教與巫信仰混為一談，凡此皆不足以提供吾人瞭解中國巫信仰的實

<sup>10</sup> 弗雷澤(James Frazer)著，徐育新等譯，《The golden bough：金枝》，北京：大眾文藝出版社，1998年。

<sup>11</sup> 馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)著，朱岑樓譯，《Magic, science and religion and other essays：巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業叢書出版社，1978年。

<sup>12</sup> 見弗雷澤著，徐育新等譯，《金枝》〈公眾的替罪者〉一章，曾提及中國驅魔、埋祟等幾種巫術性的風俗。即使如此，弗雷澤引用此種事實的目的，僅作為若干例證而已，並未藉此對中國巫術或巫文化作較廣泛的分析。頁795~814。

貌。<sup>13</sup>

其後埃里亞德所著的《薩滿教》<sup>14</sup>一書，可稱之為巫術研究的金字塔，基於作者所收集的民族學、社會學、心理學等龐大的巫術資料，並且從比較宗教學的觀點從事總體性的整理。

再次，本文參閱的在日本研究中國巫術的專著而言，如白川靜的《中國古代文化》，其〈巫祝的傳統〉與〈歌舞與藝能〉兩章，主要為討論上古時期政教合一的情形，及文學藝術與巫祝文化的淵源。<sup>15</sup>

大間知篤三的《北方民族與薩滿文化》<sup>16</sup>，為日本學者在西元1930~40年代，在中國東北地區所進行的人類學調查報告。此外，

<sup>13</sup> 韋伯(Max Weber)著，簡惠美譯，《Konfuzianismus und Taoismus Gesammelte Aufsätze zur religionssoziologie：中國的宗教 -- 儒教與道教》，臺北：遠流出版社，1989年，頁290。其言：「道教不過是個巫師的組織。佛教，就其輸入到中國的型態而言，……變成施行巫術與秘法的僧侶組織。」由此看來，韋伯(Max Weber)站在宗教社會學的理論，多重於其對社會所造成的影響與效果。因此，除巫教之外，中國的儒家思想、佛、道二教，乃至於許多的民間信仰，皆其對社會所造成的影響與效果頗為相近。然藉此不足以進一步通解中國古代巫術的實貌。有關巫教信仰與佛、道、基督教等的教團宗教作為區別，筆者將在本書第二章〈巫義研究〉，第二節〈巫術與宗教〉篇中，已作詳細討論。

<sup>14</sup> 埃里亞德(Mircea Eliade)著，《Shamanism：薩滿教》，Willard R. Trask 譯，USA：Princeton University Press，1972年。

<sup>15</sup> 白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，臺北：天津出版社，1983年，頁116~183。

<sup>16</sup> 大間知篤三，《北方民族與薩滿文化》，色音等編譯，北京：中央民族大學出版社，1995年。

藤野岩友的《巫系文學論》<sup>17</sup>一書，以及林已奈夫的〈中國古代の神巫〉<sup>18</sup>與加藤常賢的〈巫祝考〉<sup>19</sup>等文章，亦可稱在學術界頗有貢獻的中國巫術研究著作。

## (二) 中國地區的巫術研究

### 1. 臺灣地區的巫術研究

反觀本文參閱的在臺灣地區早期研究巫術的專著而言，如林惠祥的《文化人類學》<sup>20</sup>、《民俗學》<sup>21</sup>二書，運用當時國內新興的文化人類學及民俗學，以巫術(或稱為魔術)作為研究對象。即使如此，其研究雖已有豐碩成果，卻往往僅為轉介弗雷澤與馬凌諾斯基的理論而已。

近年來，就研究巫術的學術論文與專著而言，如張光直所著的包括〈商代的巫與巫術〉、〈從商周青銅器談文明與國家的起源〉二文，<sup>22</sup>與《美術·神話與祭祀》<sup>23</sup>一書，在延續過去考古學與上

<sup>17</sup> 藤野岩友，《巫系文學論》，日本：東京大學書房，1951年。

<sup>18</sup> 林已奈夫，〈中國古代の神巫〉，《東方學報》，第38期，日本：東方文化學院東京研究所，1967年。

<sup>19</sup> 加藤常賢，〈巫祝考〉，原載《東京支那學報》，第1期，1955年，頁2~48。

<sup>20</sup> 林惠祥，《文化人類學》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。

<sup>21</sup> 林惠祥，《民俗學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。

<sup>22</sup> 張光直，〈商代的巫與巫術〉與〈從商周青銅器談文明與國家的起源〉，二文皆收入張光直著《中國青銅時代》(第二集)，頁41~65及113~130。

<sup>23</sup> 張光直(Chang, Kwang-chih)著，郭淨、陳星、王海晨合譯，《Art, Myth, and Ritual：美術、神話與祭祀》，臺北：稻鄉出版社，1993年。

古史的研究方面，為最具代表性的研究巫術的專著。<sup>24</sup> 又在〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉<sup>25</sup> 此篇文章中，共舉十三項的個例，說明巫術為何稱之為巫教，如何在宗教系統上理解巫教。

除此之外，重要的作品亦有周鳳五〈說巫〉<sup>26</sup>，此篇則運用甲骨文、金文與其他相關出土文物，探討巫在上古社會中的角色身份與造字之初誼。饒宗頤的〈巫的新認識〉<sup>27</sup>，根據卜辭及兩項周原新出土涉及巫的材料，作若干整理與詮釋。周策縱的《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》<sup>28</sup>，則輯錄其多篇論文，結合文史方法，論證上古的巫醫傳統，及古巫對樂舞、詩歌發展的貢獻等相關問題。<sup>29</sup> 顧樸光主編的《中國巫文化——儺戲面具藝術》<sup>30</sup>，著眼於遠古驅鬼逐疫的巫術活動時所舉行的儺祭及儺舞，並考察貴州儺戲

<sup>24</sup> 通貫三篇，張光直的主要論點為：中國文明的起源，其關鍵為政治權威的興起與發展。獨佔天地人神溝通的手段，則為取得政治權力的最重要手段之一。並且中國古代為政教不分，巫史進為官吏，王者更為群巫之長。即使如此，由此衍生的重要問題，則為巫者如何通貫天地人神？對此類問題，張光直的諸文指出，巫者運用若干媒介，例如山、樹、鳥、動物、儀式與法器、酒與藥物、飲食與樂舞等，方能完成其事。

<sup>25</sup> 張光直，〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉，《臺大考古人類學刊》，第49期。

<sup>26</sup> 周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》，第3期，頁269~291。

<sup>27</sup> 饒宗頤，〈巫的新認識〉，《宗教與文化》，頁1~15。

<sup>28</sup> 周策縱，《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》，臺北：聯經出版事業公司，1986年。

<sup>29</sup> 周策縱，《古巫醫與「六詩」考》，頁69~165、181~184、197~274。

<sup>30</sup> 顧樸光等，《中國巫文化——儺戲面具藝術》，臺北：淑馨出版社，1990年。

流傳的情況。

探討有關巫術對後世影響的研究，如許地山的《道教史》，討論在道教形成期及形成以前與巫教的淵源問題。<sup>31</sup> 傅勤家的《中國道教史》，則指出自古以來巫道關係的演變。<sup>32</sup> 此外，葛兆光的《道教與中國文化》<sup>33</sup> 與孫克寬的〈中國道教初期的發展〉<sup>34</sup>，皆有與許地山類似的看法。文崇一的《楚文化研究》，於討論古代楚地的巫術問題時，則主張巫為不能忽略的要素，並且形成上古時期楚地的巫文化。<sup>35</sup>

除此之外，研究巫術對後世影響的學位論文而言，則有鄭愛蘭的《商周宗教與藝術所反映的社會政治心態之研究——從器物圖像之「物」看上古巫術與宗教的意識形態》<sup>36</sup>。此篇以考古發掘的青銅

<sup>31</sup> 許地山，《道教史》，臺北：牧童出版社，1976年，頁203。其言：「巫道與方術預備了道教的實行方面，老莊哲學預備了道教的思想根據。」

<sup>32</sup> 傅勤家，《中國道教史》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁43。其謂：「道教，其義理固本之道家，而其信仰，實由古之巫祝而來，展轉而為秦、漢之方士，又演變而成今之道士。然雖在今日，巫祝仍與道士並行不廢，且彼此相混合焉。」

<sup>33</sup> 葛兆光，《道教與中國文化》，臺北：臺灣東華出版社，1989年。此書分為〈上編〉、〈中編〉，分別探究道教在齋醮、祝咒、符籙、健身術、煉丹術等方面與巫醫的淵源，頁78~132、198~214。

<sup>34</sup> 孫克寬，〈中國道教初期的發展〉，《大陸雜誌》，第三十卷，第4期，頁102。

<sup>35</sup> 文崇一，《楚文化研究》，〈楚的神話與宗教〉一節，論及楚人好巫之俗及各種巫術與祭儀，臺北：中央研究院民族學研究所，1967年，頁198~225。

<sup>36</sup> 鄭愛蘭，《商周宗教與藝術所反映的社會政治心態之研究——從器物

彝器遺物為商周文明的重要內涵，並深入研究當時的禮器制度、政治社會功能、宗教信仰崇拜、神話關係等內容。

陳熾彬的《左傳中巫術之研究》<sup>37</sup>，以左傳一書為研究對象，探究其中種種巫術的現象與內涵，及其對當時政治、社會禮俗的影響。文鏞盛的《中國古代社會的巫覡》<sup>38</sup>，以秦漢時期為主，探討當時民間秩序的掌握者巫覡，進一步研究其社會活動、社會性格及面貌的轉變。林富士的《漢代的巫者》<sup>39</sup>，主要從宗教社會學的角度，深究漢朝一代之巫者的社會活動及影響力。此篇文章，史料豐富，架構完備，堪稱佳作。

由上述的專著可知，目前在臺灣地區有關巫或巫術、巫文化的研究著作，多數屬於古代時期或導論性的介紹與討論。

## 2. 中國大陸的巫術研究

就中國大陸方面有關巫文化的早期研究專著而言，如瞿兌之的〈釋巫〉<sup>40</sup>與陳夢家的〈商代的神話與巫術〉<sup>41</sup>二文為最重要。前

---

圖像之「物」看上古巫術與宗教的意識形態》，國立臺灣大學歷史所博士論文，臺北：國立臺灣大學，1999年。

<sup>37</sup> 陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，國立政治大學中文所博士論文，臺北：國立政治大學，1988年。

<sup>38</sup> 文鏞盛，《中國古代社會的巫覡》，中國文化大學史學所碩士論文，臺北：中國文化大學，1993年。

<sup>39</sup> 林富士，《漢代的巫者》，國立臺灣大學歷史所碩士論文，臺北：國立臺灣大學，1988年。

<sup>40</sup> 瞿兌之，〈釋巫〉，原載《燕京學報》，第7期，1930年，收入《中國上古史論文選輯》，下冊，頁991~1009；香港：龍門出版社，1959年。

者為廣泛引用史料，主要敘述先秦、漢代之巫術活動。後者為廣泛運用卜辭與各種文獻資料，探討商代的巫文化，並析論古代巫大致有五種職司，包括祝史、預卜、醫、占夢、舞雩等，在當時巫研究領域中成為極具影響力的文章。其他與巫相關的「祝」字的研究，則有王恒餘的〈說祝〉<sup>42</sup>，討論各家之說法及祝字的演化，此文在與巫互相比較研究上頗為重要。

近年來，朱天順的《中國古代宗教初探》，則論及秦漢以前的徵兆與占卜信仰，其中特別強調職兼觀察天象的巫者創造星占之法，<sup>43</sup> 即使如此，惜未對巫者占卜之職作較多的分析。然而，自1989年以來成績便極其豐碩，如李安宅所編譯的《巫術的分析》<sup>44</sup>，編輯有關巫術理論的內容，並聯繫中國習俗實況所寫成。<sup>45</sup> 梁釗韜著的《中國古代巫術 -- 宗教的起源和發展》<sup>46</sup> 及臧振的《蒙昧中的智慧 -- 中國巫術》<sup>47</sup> 二書，皆為以上古時期的巫術發展為主

<sup>41</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，臺北：東方文化出版社，1972年。

<sup>42</sup> 王恒餘，〈說祝〉，《中國科學院史語所集刊》，第32本。

<sup>43</sup> 朱天順，《中國古代宗教初探》，臺北：谷風出版社，1986年，頁116~175。

<sup>44</sup> 李安宅著譯，《巫術的分析》，成都：四川人民出版社，1991年。

<sup>45</sup> 參張紫晨，《巫與巫術》，頁17~18，對李安宅的此著略有介紹，但文中誤植為李安寶。此書總為三部，其中第二與第三部，分別選譯自弗雷澤與馬凌諾斯基的作品；第一部分〈巫術的分析〉，則以李安宅據二人的巫術理論，探討中國巫術的情形。全書雖新意無多，但由於李安宅對巫術問題關懷甚早，頗有引領後進之功。

<sup>46</sup> 梁釗韜，《中國古代巫術 -- 宗教的起源和發展》，廣東：中山大學出版社，1989年。

<sup>47</sup> 臧振，《蒙昧中的智慧 -- 中國巫術》，北京：華夏出版社，1994

題，除理論層次外，並討論中國巫術內容。<sup>48</sup> 潛明茲的《中國神源》一書，則考察古人崇拜的諸神的起源。

就通論古今巫術的著作而言，如宋兆麟的《巫與巫術》<sup>49</sup>，主旨包括人與術，故探討的對象包括巫者及各項巫術。張紫晨的《中國巫術》<sup>50</sup>，除介紹各類巫術之外，並論及其對各文化層面的影響。胡新生所著的《中國古代巫術》<sup>51</sup> 一書，特點在於對中國古代曾經盛行的典型的巫術(即常用於直接控制自然、社會及個人生活的發展進程等等的巫術)，試圖作一次全面的清理。至於高國藩《敦煌巫術與巫術流變——中國民俗探微》<sup>52</sup>，其最大特色便在於取材極為廣泛豐富，包括各種經史筆記、敦煌佛道文獻、吐魯番文書及少數民族的民俗資料等，藉以探討中國歷史上所曾出現的各種巫術型態。又在《中國巫術史》<sup>53</sup> 一書中，著重於微觀的剖析而達到對中國巫術史的宏觀概念，以之考察與探索中國從古至今的各類巫術流變史。

其他研究巫術的專著而言，如王振複的《巫術——《周易》的

年。

<sup>48</sup> 梁劍韜著的《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，運用人類學的理論依據與分析古書材料的方法，探討巫術與宗教的起源等問題。而臧振的《蒙昧中的智慧——中國巫術》，則兼論往後巫術對儒、道、佛、醫各領域的滲透。

<sup>49</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，成都：四川人民出版社，1989年。

<sup>50</sup> 張紫晨，《中國巫術》，上海：上海三聯書店，1996年。

<sup>51</sup> 胡新生，《中國古代巫術》，山東：山東人民出版社，1998年。

<sup>52</sup> 高國藩，《中國民俗探微——敦煌巫術與巫術流變》，江蘇：河海大學出版社，1993年。

<sup>53</sup> 高國藩，《中國巫術史》，上海：三聯書店，1999年。



文化智慧》<sup>54</sup>，探討古代中國巫術與《周易》有關的文化智慧問題。宋兆麟的《生育神與性巫術研究》<sup>55</sup>，搜集生育信仰與性巫術的資料，較透徹地探討生育信仰與性巫術中的若干問題。

各書在分析巫術時，亦皆突顯巫術在醫療上的功能。周策縱的〈中國古代的巫醫與祭祀、歷史、樂舞、及詩的關係〉<sup>56</sup>一文，則分成兩篇，結合文史方法，論證上古的巫醫傳統。漆浩的《醫、巫與氣功 -- 神秘的中國養生治病術》，以及何裕民、張曄所著的《走出巫術叢林的中醫》二書，皆牽涉中醫的起源問題。<sup>57</sup>

除醫療功能之外，涉及占卜術的研究專著，如衛紹生所著的《中國古代占卜術》<sup>58</sup>，以唯物主義的觀點，從歷史的角度對占卜術加以剖析、闡述。劉玉建《中國古代龜卜文化》<sup>59</sup>一書，將中國古

<sup>54</sup> 王振複，《巫術 -- 《周易》的文化智慧》，杭州：浙江古籍出版社，1990年。

<sup>55</sup> 宋兆麟，《生育神與性巫術研究》，北京：文物出版社，1990年。

<sup>56</sup> 周策縱，〈中國古代的巫醫與祭祀、歷史、樂舞、及詩的關係〉，《清華學報》，第54期，北京：國立清華大學，1978年。

<sup>57</sup> 漆浩的《醫、巫與氣功 -- 神秘的中國養生治病術》，以巫術與醫學(而非作為人的巫者與醫師)為核心，討論其內容、形式上的關聯，及其與氣功的關係。漆浩，《醫、巫與氣功 -- 神秘的中國養生治病術》，北京：人民體育出版社，1990年。何裕民、張曄所著的《走出巫術叢林的中醫》，則以中醫的發展為主軸，探討在中醫起源與發展的過程中，巫術的影響與被排除或殘留的情形。何裕民、張曄合著，《走出巫術叢林的中醫》，上海：文匯出版社，1994年。各書尚有一共同特色，即為普遍運用民族學資料。由於古代有關巫或巫術活動的直接記載有限，適度地運用民族學，的確有助於解讀相關史料。

<sup>58</sup> 衛紹生，《中國古代占卜術》，鄭州：中州古籍出版社，1992年。

<sup>59</sup> 劉玉建，《中國古代龜卜文化》，桂林：廣西師範大學出版社，

代文獻典籍中有關龜卜的記載，全部收錄與整理，並作出分析。

就文藝方面及對後世影響的著作而言，首先，文學作品所反映的有關巫術的研究，則有過常寶的《楚辭與原始宗教》。此書由原始宗教(巫教)的特定角度，系統且全面地對楚辭的生成、文本形態及文化功能，作出積極的探索。<sup>60</sup> 近年來神話學的蓬勃，對巫術方面的研究已深度發展。鄧啟耀的《中國神話的思維結構》，則為總覽人類思維的發生、發展的歷史軌跡，以及思維分化演變的綜合圖景。<sup>61</sup> 潛明茲的《中國神話學》一書，云：「自從巫進入神話以後，巫術也成為神話的重要題材，其中包括咒語和禁忌等。」<sup>62</sup>，故不難得知神話與巫術的聯繫。

研究有關藝術及其他方面的巫術專著，如劉錫誠的《中國原始藝術》<sup>63</sup>，搜集極其豐富的原始宗教(即巫教)、口頭文學、造型藝術等方面的資料，拓展原始藝術研究的領域。

研究有關對後世影響的巫術專著，如任繼愈主編的《中國道教

---

1992年。

<sup>60</sup> 過常寶，《楚辭與原始宗教》，北京：東方出版社，1997年，頁19~40、91~149。此書從文化史的觀點出發，結合《天問》的內容、形式，論其為一部巫史文獻，亦指出《離騷》的誕生和其獨特的結構方式，皆與某種巫祭儀式有關。

<sup>61</sup> 鄧啟耀，《中國神話的思維結構》，其云：「反映在思維結構上，神話的思維結構中思維主體與思維對象的『渾沌』狀態，促成了所謂『萬物有靈』的信仰，強化了類似巫術和宗教的價值功能。」，重慶：重慶出版社，1992年，頁57~64。

<sup>62</sup> 潛明茲，《中國神話學》，寧夏：寧夏人民出版社，1994年，頁19~34。

<sup>63</sup> 劉錫誠，《中國原始藝術》，上海：上海文藝出版社，1998年。

史》<sup>64</sup>，則探討巫道的淵源問題。武乾的一篇文章〈中國古代對巫術邪教的法律懲禁〉<sup>65</sup>，對於中國歷代政府懲禁巫術、邪教的法律措施及其特點，略予評述。

中國少數民族的巫術研究，則以探討少數民族巫術為主題的著作，如宋兆麟的《巫與民間信仰》<sup>66</sup>，事實上並非以巫術活動為主題，而在探究少數民族的神話傳說與民間信仰的巫術意義。呂大吉、何耀華共同主編的《中國原始宗教資料叢編》<sup>67</sup>，則運用田野調查與搜集原始宗教的龐大規模的第一手資料，並研究與整理納西族、羌族、獨龍族、僳僳族、怒族的原始宗教形態，具有極為重要的意義。

劉小萌、定宜庄合編的《薩滿教與東北民族》<sup>68</sup>，則運用歷史學、文化學、宗教學的理論與方法，考察東北民族原始信仰的內容及特點。宋和平的《尼山薩滿研究》<sup>69</sup>，深入中國東北通古斯民族地區，並進行薩滿文化調查，研究分析滿族群眾的文學作品《尼山薩滿》中之薩滿文化特色。

<sup>64</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》，北京：上海人民出版社，1990年。此書指出，早期道教的主要來源為民間的巫術，頁9~10。

<sup>65</sup> 武乾，〈中國古代對巫術邪教的法律懲禁〉，《法學》，第9期，上海：華東政法學院，1999年。

<sup>66</sup> 宋兆麟，《巫與民間信仰》，北京：中國華僑出版公司，1990年。

<sup>67</sup> 呂大吉、何耀華合編，《中國原始宗教資料叢編》，上海：上海人民出版社，1993年。

<sup>68</sup> 劉小萌、定宜庄合著，《薩滿教與東北民族》，吉林：吉林教育出版社，1990年。

<sup>69</sup> 宋和平，《尼山薩滿研究》，北京：社會科學文獻出版社，1998年。

戈阿干的《東巴骨卜文化》，運用各地收集的田野調查的記錄，以及古代漢文經典作為第一手資料，提出在東巴骨卜文化中，原生文化形態的價值。<sup>70</sup> 周錫銀、望潮合著的《藏族原始宗教》<sup>71</sup>一書，較客觀地評價藏族原始崇拜與信仰、巫者與巫術、原始信仰活動方式與禮儀、神話與傳說、原始宗教的演變等，則為系統性地論述藏族原始宗教的學術專著。楊聰國《苗族舞蹈與巫文化 —— 苗族舞蹈的文化社會學考察》<sup>72</sup>，以苗族舞蹈為中心，並論及與其相涉的巫文化層面。

除上面所舉出的參考資料之外，亦頗不少得力於前輩學者之諸多論著，於此無法一一詳陳，以下當隨文註出。

## 第二節 研究目的與方法

### 一．研究目的與方法

古代中國宗教發展史大致經歷若干歷史階段，<sup>73</sup> 即使如此，商

---

<sup>70</sup> 戈阿干，《東巴骨卜文化》，昆明：雲南人民出版社，1999年，頁1~8。此書在《國學研究》所載的《納西東巴骨卜和象形文骨卜書》一文的基礎上，充實而寫成。

<sup>71</sup> 周錫銀、望潮合著，《藏族原始宗教》，四川：四川人民出版社，1994年。

<sup>72</sup> 楊聰國，《苗族舞蹈與巫文化 —— 苗族舞蹈的文化社會學考察》，貴陽：貴州民族出版社，1990年。

<sup>73</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，指出：「巫教也有一個漫長的發展過程，

代的宗教信仰體系，仍處於「部族至上神教」階段，保留著原始巫教的部分特徵。<sup>74</sup> 殷商時期的古人，沿襲原始巫教的自然崇拜、圖騰崇拜與祖先崇拜，同時創造具有時代特徵的至上神崇拜，但並未排除其他神靈的共存。

由此可知，商代的宗教信仰形態，仍沿襲原始的巫教儀式。此種原始的巫教儀式，常需透過巫者的巫術行為，方能與天神交通，即以占卜、祭祀、求告、崇拜方式，能求助於祖先神明。如此一來，中國古代的宗教，尤其殷商時期的宗教，追根溯源，其實與巫教有極為密切的關係。不僅如此，此種原始的巫教，與古人的生活結下不可分的聯繫。由此原因，上古時代的巫者，自然而然掌握政教大權，<sup>75</sup> 故具有極高的地位與影響力。

不寧唯是，在職事方面，上古時代的巫者職掌占卜、醫藥、歌舞及各種巫術技藝，<sup>76</sup> 故古代巫者的活動，便成為古代人類文化的

---

其中可分為若干歷史階段：原生巫教、次生巫教和再生巫教，它們分別流行於史前時期、奴隸社會和封建社會，並殘存到近代，以至現代。」，頁2。

<sup>74</sup> 詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>75</sup> 主張巫者在古代中國職掌有政教大權者，如陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁535，文云：「由巫而史，而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。」李宗侗，《中國古代社會史》亦云：「君及官吏皆出自巫。」，頁118~125。白川靜，《中國古代文化》，稱古代的帝王為「巫祝王」，頁116~126。張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁42~47，則指出：「在商代既然巫是智者聖者，巫便應當是有通天地本事的統治者的通稱。」

<sup>76</sup> 主張古代巫者擅長知識技藝者，如陳夢家，〈商代的神話與巫

創造活動。即使如此，自周代巫職分化以後，由巫者衍生之祝、宗、卜、史等，逐與巫者在職事上有所差異。此種職能分化的結果，以及周代的人文思想的萌芽，使巫者失去政治地位。<sup>77</sup> 從此，巫教沒入民間，以其事鬼神的專職繼續發揮極其廣大的影響，並摸索往後發展之新路。

由此觀之，考察在殷商時期巫者的活動特徵，以及其地位的演變過程，含有不可忽視的意義。

由於上述之興趣，並基於如前所陳之前賢的研究成果，筆者即以「殷商甲骨卜辭所見之巫術」為題，而試圖探討中國古代——特別針對殷商時期——的巫者的活動特徵及其對後代的影響。以此為基點，筆者將著眼於殷商時期中國巫術的特徵，並進行作為研究的課題。

所以，本文便以甲骨文為第一手的研究資料，又輔以金文、考古遺物與其他文獻典籍等的材料，研究過程中以巫為中國古代的一種身份及職業，並將以殷商時期的巫術活動及其特性作為探究的核心，加以考察其對後代的影響。

本文的研究方法，主為「文化人類學」<sup>78</sup> 的古史研究方法，即

---

術》，《燕京學報》，第20期，頁533~539；白川靜，《中國古代文化》，頁128~137、148~182；周策縱，《古巫醫與「六詩」考》，頁69~165、181~184、197~274；宋兆麟，《巫與巫術》，頁7、293等。

<sup>77</sup> 詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>78</sup> 何謂「文化人類學」？對於文化人類學的定義，於宋光宇的《人類學導論》書中，云：「研究人類文化的學科，統稱為『文化人類

討論古代中國巫術職能的分類，並審視有何特徵。本題亦屬於中國巫術問題的研究，故除對歐美若干理論進行分析、介紹及運用之外，以適合的中國巫術材料作為主要的研究對象。

本文分六章，首先，第一章，敘述本文研究的動機與方法，並考察與檢討前賢的研究成果。第二章，討論巫術的定義，以及巫術與宗教的比較。第三章，探討中國巫術的概況，包括中國古籍文獻中所見之有關巫術的記載，以及巫者所參與之活動類型。第四章，此章為本書研究的核心，即探究殷商時期的巫術內容。第五章，探討歷代巫者地位的變遷過程及對後世的影響。第六章，旨在綜上所陳，予以總結。

## 二．材料的運用

正由過去半世紀以來的考古學家辛勤的工作，考古發掘已提供研究者極其豐富的新材料。隨著考古學的成果，研究中國上古史的諸多方面，亦已有相當的進展。此種研究成果，便有助於吾人瞭解古代人類的社會結構、經濟生產、日常生活、宗教信仰、藝術活動等，至為明顯，則勿庸置疑矣。

根據目前的研究，甲骨文、金文、考古遺物與其他文獻典籍等的材料，皆涉及中國殷商時期文化內涵，故在商代的巫術研究方面上，均極為珍貴的資料。因此，本文主要材料的運用上，如前所引的材料為第一手的研究資料，經過蒐集與整理，以及與傳統文獻資料互相印證與探討，再採用文化人類學、古文字學、宗教學、考古

---

學』：其中考古學為藉古人的遺物重建已經逝去的文化；人類學中的語言學，則研究人類語言的結構和彼此關係。」宋光宇，《人類學導論》，頁2。

學、人類社會學、民俗學、民族學、神話學等的分析方法及觀念，試圖全面性的整理與系統性的探索，並作為商代巫術研究的初步的嘗試。

對有關於甲骨文與金文的材料部分，因需詳加說明，茲錄本文運用之甲骨文與金文的簡介於下。

### （一）甲骨文的運用

眾所周知，甲骨文字為殷代貞卜文字的紀錄，發現於今河南安陽小屯村。據考證其地即盤庚遷殷之殷，然而傳世甲骨文應為自盤庚遷殷以迄帝辛殷亡一段時期的遺物。<sup>79</sup> 其年代(即盤庚至商亡)據董作賓所定為西元前 1384 - 1112 年的大約 270 年。<sup>80</sup>

<sup>79</sup> 李孝定，《漢字的起源與演變論叢》，頁 126。對於甲骨文存在的時期，亦有異見於此，如許進雄等學者認為，在實際上甲骨文的存在，目前確定為武丁之後至帝辛亡國。

<sup>80</sup> 董作賓，《中國年曆總譜》，頁 116。亦見於王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，其云：「甲骨文很為古老，是三千多年前商王朝晚期盤庚遷殷至帝辛亡國 273 年之間的遺物。」王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁 6。此外，關於商亡之絕對年代有十餘說，自見於夏含夷(Edward Shaughnessy)著，劉源譯、張榮明校的〈西周諸王年代〉篇，此篇列舉對克商年代的不同的看法。茲錄數舉不同的克商年代，今本《竹書紀年》的克商年代為西元前 1050 年、《通鑑外紀》的克商年代為西元前 1122 年、《皇極經世》的克商年代為西元前 1122 年、《通考》的克商年代為西元前 1122 年、新城新藏(1928 年)的克商年代為西元前 1066 年、吳其昌(1936 年)的克商年代為西元前 1122 年、丁山(1940 年)的克商年代為西元前 1030 年、陳夢家(1955 年)的克商年代為西元前 1027 年、董作賓(1945 年)的克商年代為西元前 1111 年、葉慈(1957 年)的克商年代為西元前 1050 年、章鴻釗(1958 年)的克商年代為西元前 1055 年、黎東方



自一八九九年甲骨文為人所發現，至今已有一百多年。甲骨文在清朝光緒二十五年即公元一八九九年，由在北京任國子監祭酒的山東福山人王懿榮(廉生)偶而發現。<sup>81</sup> 早在一八九九年前，河南省安陽小屯村北、洹河以南的農田中不斷有甲骨發現，當地農民稱之為龍骨，拾後售賣藥店，作為刀創藥。直至一八九九年，王懿榮發現上面刻有與金文相似的文字，認為非同一般，經過謹慎地考訂，發現所記多商代帝王之名，舉世矚目的「甲骨文」遂問世。又殷墟此一商代晚期都城的發現，亦以甲骨文的發現為契機。

於早期的古文字學家中，以羅振玉、王國維為代表，購買並收集甲骨資料，並且對其內容進行精心研究，開創甲骨文研究的先河，有筭路藍縷之功。尤其，王國維在甲骨卜辭中發現商代先公先王的名字，<sup>82</sup> 證明甲骨文確為殷代遺物。以後迄今，在殷墟陸續發

---

(1967 年)的克商年代為西元前 1102 年、周法高(1971 年)的克商年代為西元前 1018 年、白川靜(1962 年)的克商年代為西元前 1087 年、勞榘(1981 年)的克商年代為西元前 1025 年、劉起釪(1982 年)的克商年代為西元前 1075 年、馬承源(1982 年)的克商年代為西元前 1105 年、倪德衛(1983 年)的克商年代為西元前 1045 年、周法高(1984 年)的克商年代為西元前 1045 年、謝元震(1987 年)的克商年代為西元前 1127 年、夏含夷的克商年代為西元前 1045 年。朱鳳瀚、張榮明合編的《西周諸王年代研究》，頁 268~269。

<sup>81</sup> 依據胡厚宣的《五十年甲骨文發現的總結》，除王懿榮之外，另有王襄與孟定生為早期發現甲骨文的人物。其謂：「直到一八九九年，也就是清朝光緒二十五年，有一個山東福山人，名叫王懿榮的，才首先認識了甲骨所刻，乃是古代的文字。……同時蒐購甲骨的，還有王襄和孟定生。這件事，前人知道的不多。」則特別強調為學術界所忽略的王襄、孟定生，與王懿榮同時發現並購藏甲骨的貢獻。參照王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁 29~34。

<sup>82</sup> 甲骨卜辭中商代先公暨先王的考定由王國維始，便在 1917 年初連續

現不少的甲骨片，<sup>83</sup> 隨著甲骨片的發現，「甲骨學」<sup>84</sup> 亦不斷地發展，遂成為古文字學的主要課題。推究其因，甲骨文不惟為現今最早有系統之漢字，且有相當完整、成熟的體系，故對於有關古文字

刊出〈殷卜辭中所見先公先王考〉與〈殷卜辭中所見先公先王續考〉兩篇著名論文，成為以甲骨文系統地研究商朝歷史的開山之作。由於司馬遷在《史記》〈殷本紀〉中有明確而完整的記載，商王自成湯至帝辛(即紂)等先王的名稱及世系，皆為研究卜辭所見商代先公暨先王的依據。王國維揭發的先公暨先王有夔(即帝嚳)、土(即相土)、季(即冥)、王亥(即《史記》〈殷本紀〉中的振)、王亓(即恒)、上甲(即微)、大乙或唐(即天乙成湯)、中宗祖乙(即祖乙)、羊甲(即陽甲)、報乙、報丙、報丁、主壬、主癸等。參見王國維，《觀堂集林》，卷九，頁407~448。另見於王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁436~453，以及張秉權的《甲骨文與甲骨學》，頁351~371。即使如此，除王亥之外，對其他的事項，其說的可信與否，仍尚待加以研究。

<sup>83</sup> 陳煒湛在《甲骨文簡論》書中，則說數量方面，包括在歷史語言研究所主持的總上十五次殷墟科學發掘與戰後的中國大陸考古研究所的發掘，總數可估計為十萬片，頁3~11。另見於張秉權的《甲骨文與甲骨學》，亦有此估計，頁7~9。此後，在1991年花園莊東地及南地，亦有新發現刻辭甲骨579片與有字卜骨5片。因此，在1993年胡厚宣公布，甲骨文出土的總數為十六萬片。參王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁7、54。

<sup>84</sup> 張秉權在《甲骨文與甲骨學》書中，認為甲骨學，則不僅包括甲骨文的字形的部分，亦含有卜用的甲骨，以及卜辭所涉及的若干有關的事項，皆在其研究的範圍之內，頁3~7。其後王宇信在《甲骨學通論》中，對甲骨學予以科學的界定。其謂：「應該明確的是，甲骨文并不是甲骨學。甲骨文只是商朝後期遺留下來的珍貴文物和史料，它的科學價值，只有隨著甲骨學研究的發展，才愈益為人們所認識。而甲骨學，是以甲骨文為研究對象的專門學科，是甲骨文自身固有規律系統的和科學的反映。」參見王宇信，《甲骨學通論》，頁3~4。

學方面的學術界，便能成為嶄新的研究課題，亦為探索中國古代社會，特別是商代社會的珍貴資料。

顧名思義，甲骨學所研究的甲骨文字，則為以刀子契刻於龜的腹甲、背甲及牛的肩胛骨上的一種古代的文字。現今發現的甲骨文字，最多不過四千六百多字，其中可識之字僅為大約一千八百多字。即使如此，於可識之字中，未得各家一致公認的字，以及許多考釋未定與音義均不可知的字皆在內，故意義較為清楚且已獲各家公認的字，大概不過於一千字左右。<sup>85</sup>

隨著甲骨文字的研究日益成長，甲骨學研究的範圍亦擴大又發展。甲骨學，則為探討甲骨文字所涉及的若干有關事項的學科，諸如文字、文例、文法、卜辭、斷代研究、宗法制度、天文、曆法、宗教信仰、疾病與醫藥、政治、官制、農業、田遊、征伐、工藝、交通等，皆為殷商史相關的研究題目。<sup>86</sup>

即使如此，對於有關宗教信仰部分，特別在商代巫術的研究方面，張光直在〈商代的巫與巫術〉一篇文章中，即說：

五十多年以前陳夢家先生在《燕京學報》第20期(1936年)裏所發表的一篇叫做〈商代的神話與巫術〉的文章，利用了卜辭與傳世文獻中的各種資料，討論了在商代文化的研究上的一個關鍵題目，在當時是很富有影響力的一篇作品。關於這個題目的研究，在這五十年以來，還沒有看到有人接著再作

<sup>85</sup> 張秉權，《甲骨文與甲骨學》，頁7~9。

<sup>86</sup> 參王宇信、楊升南主編，《甲骨學一百年》，頁18~19。

系統性的討論過。<sup>87</sup>

由此引文可見，對於商代巫術的研究成果極為微弱。

眾所周知，於中國上古時代特別在殷商時代，巫祝為傳達人神訊息最重要的中介，甲骨占卜則成為其主要的工具，故甲骨占卜遂盛行於殷商。如此巫術於商代王室及社會中，佔有極其重要地位，則已為研究殷商史的學者所公認。儘管如此，研究商代巫術的特色，如前所述的微乎其微，有必要作更系統性的研究。因此，本文對甲骨文方面，特別試圖系統性的探索與整理，並作為商代巫術研究的重要材料。

## （二） 金文的運用

自殷商至春秋戰國時期(約指西元十一世紀，至秦始皇統一中國的西元前三世紀之際)為銅器銘文的全盛時期。因此，研究此時代文字的主要資料為鑄於青銅器上面的銘文，故稱為金文。此期文字，包括觶、彝、卣、尊、般、鼎、盃、鐘、盤、敦、爵等銅器上的銘刻，以及武器、璽印、貨幣、陶器、簡牘、布帛等器物與材料上的文字。<sup>88</sup> 銘文的產生及發展，與文字的發生有著密切的關係。不寧唯是，與青銅器鑄造技術的進步，亦有不可分的聯繫。

銘文產生於殷商時期，特別是盤庚遷殷以後，隨著甲骨卜辭的書契迅速進步，銅器銘文的鑄造逐漸興盛。既然如此，鑄銘銅器雖增多，每器所鑄字數仍不多，未有超過五十字的銘文，數十字的銘文亦僅有幾例而已。因此，商代銅器銘文的內容亦較為簡單，一般

<sup>87</sup> 張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁41。

<sup>88</sup> 許進雄，《簡明中國文字學》，頁20。另見於林尹，《文字學概說》，頁207。

不含重要意義。鑄銘的主要目的在於標記器主的族氏，識別用途。若舉例加以說明，諸如「戈」、「天」、「子漁」為標記鑄器的氏族或鑄器人；「父乙」、「母丙」為表明其器為祭祀父乙或母丙而作；「寢小室孟」為標識存放地點與使用場所。不僅如此，此時的銘文，一般皆鑄在器物的不顯著部位，如爵、斚的把柄，尊、觚的外底，鼎、鬲的內壁，簋、卣的腹底等，均驟視不易見的隱蔽之處。<sup>89</sup>

西周時期為青銅器銘文大發展的時期，無論銘文的性質、內容、形式、數量，甚或書體等方面，均較前頗有變化。西周早期，鑄銘之器驟然增多，銘文內容豐富多彩，其中記述貴族接受周王的訓誥與冊命典禮的長篇巨制，亦屢見不鮮。於此種西周銅器上，篇幅百字以上的銘文頗為習見，二、三百字以上的亦不乏其例，諸如有 291 字的西周前期的大孟鼎、有四百字左右(部分已殘泐)的小孟鼎、有 350 字的後期的散氏盤，以及近五百字的毛公鼎等等。由已發現銅器的銘文內容得知，西周銅器大多數為周王朝貴族、臣僚所作。<sup>90</sup> 於大量的西周青銅器銘文中，記載著王室的政治謀劃、歷代君王事跡、祭典訓誥、宴饗、田獵、征伐方國、政治動亂、賞賜冊命、奴隸買賣、土地轉讓、刑事訴訟、盟誓契約，以及家史、婚媾等，皆為反映當時社會的政治、經濟、軍事、法制、禮儀情況的重要資料，具有明確的書史性質。<sup>91</sup>

春秋時期，周室東遷，五霸興起，故周王朝的中央集權，逐漸分散至列國諸侯之手。春秋時期的列國諸侯，各霸一方，各自為

<sup>89</sup> 馬承源，《中國青銅器》，頁 357~359。

<sup>90</sup> 裘錫圭著、許倬輝校訂，《文字學概論》，頁 61。

<sup>91</sup> 馬承源，《中國青銅器》，頁 357~359。

政，冶銅鑄器亦各得其便。因此，此時的青銅器銘文，幾乎皆屬於各諸侯國，則表現出較強的隨意性，其內容及程式不與西周時期盡同，一般多為聯誼婚姻、誇耀祖先之類。於春秋時期的銅器上，仍見長篇銘文，例如宋代發現的齊靈公大臣叔弓所作的一件大罇的銘文 493 字，以及同時出土的同人所作的編鐘上的銘文 501 字等。<sup>92</sup>

戰國時期，隨著奴隸制社會的衰落，禮制開始崩壞，封建地主階級興起，亦在思想意識上發生變化，加上當時的簡冊書帛通行，文字應用日漸繁複，鑄於盤盂與琢於金石，終不如書於簡冊方便。由此原因，此時的青銅器銘文，長篇大作不多，書史性質的更為少見。不寧唯是，銘文從其格式、體例，以至於刻鑄方法、書法藝術等方面，皆起巨大的變化。<sup>93</sup>

對於商周銅器銘文的研究，其起源甚早，如東漢學者許慎已注意搜集、整理及研究商周青銅器銘文。於其巨著《說文解字》一書中，收錄篆文九千三百五十三字，<sup>94</sup> 其中保存大量的商周古文字資料，<sup>95</sup> 集中地反映漢代學者對於中國文字形音義的研究成果。

其後至宋代，由於統治階級提倡理學，尊孔讀經，故商周時期的禮制工具，以及象徵統治權力的青銅器，深受當時統治階級與士

<sup>92</sup> 裘錫圭著、許倬輝校訂，《文字學概論》，頁 61。

<sup>93</sup> 馬承源，《中國青銅器》，頁 357~359。

<sup>94</sup> 詳見馬承源，《中國青銅器》，頁 389。

<sup>95</sup> 許慎的《說文解字》，稱之為中國最早的一部大字典，亦為最先收錄商周古文字的一部字書。其〈序〉云：「郡國亦往往於山川得鼎彝，其銘即前代之古文。」(清)段玉裁注，《說文解字注》，卷十五上，〈序〉，頁 769。由此可知，許慎在編著《說文解字》時，便直接採用青銅器銘文的資料。

大夫的重視。於是，研究金石文字之風興盛，出現所謂的「金石學」。宋代金文研究的成果，諸如呂大臨的《考古圖》、歐陽修的《集古錄跋尾》、趙明誠的《金石錄》、薛尚功的《歷代鐘鼎彝器款識法帖》、王厚之的《鐘鼎款識》、王楚的《鐘鼎篆韻》、王俅的《嘯堂集古錄》、張掄的《紹興府內古器評》等為代表，皆成績卓越，著作亦頗多。

此後至清代，由於地下資料的大量出土，銅器銘文的研究有長足的發展，不啻所考釋的文字較前大大增加，研究的範圍亦有所擴大，如璽印文、兵器文及錢幣文等。此時銅器銘文的研究，不僅進行單個文字的考釋，同時運用《說文解字》一書，既注意研究金文的形體構造與形音義之間的關係，諸如吳大澂的《字說》、《說文古籀補》，以及孫詒讓的《古籀拾遺》、《古籀餘論》為代表。其後，羅振玉的《三代吉金文存》<sup>96</sup>，集商周金文之大成。王國維在《觀堂集林》<sup>97</sup>中的多數有關金文考釋的篇目上，運用銘文資料考訂商周歷史，下筆嚴謹，見解精辟。眾所周知，羅、王二氏，對於銅器銘文的研究，頗有貢獻，則勿庸多言矣。

近年來，金文的考釋與研究的著作甚多，代表的著作則有郭沫若的《殷周青銅器銘文研究》<sup>98</sup>、容庚的《金文編》<sup>99</sup>、周法高編的《金文詁林》<sup>100</sup>及《金文詁林補》<sup>101</sup>、管燮初的《西周金文語法》

<sup>96</sup> 羅振玉，《三代吉金文存》，臺北：文華出版社，1970年。

<sup>97</sup> 王國維，《觀堂集林》，臺北：藝文印書館，1956年。

<sup>98</sup> 郭沫若，《殷周青銅器銘文研究》，北京：科學出版社，1961年。

<sup>99</sup> 容庚，《金文編》，臺北：弘道出版社，1970年。

<sup>100</sup> 周法高等合編，《金文詁林十四卷》，香港：香港中文大學出版社，1974年。

<sup>101</sup> 周法高編，《金文詁林補十四卷、附錄二卷》，臺北：中央研究院歷

<sup>102</sup>、李孝定的《金文詁林讀後記》<sup>103</sup>等。

儘管如此，對於研究青銅器銘文中的巫術特色，仍尚待加以研究，且有必要作更系統性的研究。即使如此，本書對金文方面，因限於筆者的學識與時間，於其系統性的探索與整理上，惜有未完善之嫌。

除上述研究目的與方法，以及材料運用的陳述外，至於全文論述有所疏漏、不確之處，因限於筆者的學識與時間，當俟之來日，再予補正。

---

史語言研究所，1982年。

<sup>102</sup> 管燮初，《西周金文語法》，北京：商務印書館，1981年。

<sup>103</sup> 李孝定，《金文詁林讀後記十四卷》，臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1982年。



## 第二章 巫義研究

### 第一節 巫術的定義

#### 一．何謂巫術

##### (一) 巫術的定義

##### 1. 巫術的定義

巫術，原為各種神秘法術(Magic)的通稱，亦可稱為各原始民族的共同信仰之一。英國的人類學家馬凌諾斯基，曾對巫術的定義有如下的論點，其云：

有一些傳統的活動和儀式，土著以敬畏的心情，肅然遵行，並服膺種種禁忌和特殊行為規則。這些活動和儀式常與超自然力量的信仰有關，特別是巫術的信仰，以及有關生命、靈魂、鬼怪、祖先或上帝的概念。<sup>1</sup>

宋兆麟在《巫與巫術》一書中，則認為：

巫術是史前人類或巫師一種信仰和行為的總和，是一種信仰的技術和方法。是施巫者認為憑藉自己的力量，利用直

---

<sup>1</sup> 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》，頁1。

接或間接的方式和方法，可影響、控制客觀事物和其他人行為的巫教形式。<sup>2</sup>

此外，梁釗韜著的《中國古代巫術 —— 宗教的起源和發展》一書，亦言明巫術的定義，其云：

巫術是由於原始人類聯想的誤用，而幻想有一種不變的或同一的事物，依附於各種有潛勢力的物品和動作，通過某種儀式冀能達到施術者的目的的一種偽科學的行為或技藝。<sup>3</sup>

由此三文可知，巫術為施行巫教儀式時的行為，即以一整套的技術與方法，控制環境(外在的宇宙)與想像中的鬼靈世界所使用的手段。

若詳加說明，巫術為幻想依賴某種力量或超自然力，對客體施加影響與控制的能力。因為原始人類對凶惡的自然力無法抵禦，又不能解釋，並認為通過假想、幻想及祈求等方式，方能獲得自然的恩賜。此種心理上所虛構的錯覺與幻想，利用巫術架起一座橋樑，則想像中的外在的鬼靈世界，以及人類的內在的意識世界，連接在一起，構造其間的通路。因此，巫術藉施術人的錯覺、幻覺及祈求的方式，欲對自然力與鬼靈世界施加影響或控制，可說人類心理的變幻且歪曲的一種精神狀態。

換言之，巫術實際上無法戰勝外界，故不作為將受施加影響的

<sup>2</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 214~215。

<sup>3</sup> 梁釗韜，《中國古代巫術 —— 宗教的起源和發展》，頁 14~15。

客體神化，反而向其屈服或求告，或以人的歪曲的主觀心理，力圖對其施加影響或控制。<sup>4</sup> 因此，人類在對待超自然力或神鬼時，軟硬兼施，既虔誠祭祀或求告，又行使巫術，以影響或控制超自然力的天災病疾。<sup>5</sup>

由此觀之，巫術為利用若干儀式或神秘的方法，企圖控制自然或影響自然，藉此為人類增加生產，祈福消災，逐疫去病，逢凶化吉。如此對人類有益的法術，稱之為白巫術(White Magic)。<sup>6</sup> 至於對人有害的巫術，即企圖使人生病、死亡，或使之遭遇災難的法術，則稱之為黑巫術(Black Magic)。<sup>7</sup>

<sup>4</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁 215~216。

<sup>5</sup> 若舉例說明，依據廣西左江流域的人類調查報告，得知壯族對水神既虔誠又有一種厭惡之感情。由於水神主宰江河，為族群提供灌溉、漁撈和交通之利，則認為善神；由於經常發洪水，造成人畜死亡，流離失所，則認為惡神。因此，壯族對水神有兩種不同的態度：一方面通過祭獻、歌舞取悅於水神，保佑農業豐收，生活安寧；另一方面通過威脅、鎮壓等手段，使水神畏而遠逃，從而能扼制洪水的發生。如船工在左江行船時，多在船外挂一漁網，認為漁網有避邪作用，則水神一見漁網便不敢上船，船工方能平安地衝過險灘。又如壯族在洪水暴發時，多殺狗沉江，據說狗血有鎮邪之效。由此可以得知，人類在對待超自然力和神鬼時，軟硬兼施，既虔誠祭祀或求告，又行使巫術，以影響或控制超自然力的天災病疾。參見宋兆麟，《巫與巫術》，頁 168~177。

<sup>6</sup> 此種白巫術，又稱善意巫術、吉巫術，如祈求巫術、生育巫術、催生巫術、招魂巫術、生產巫術等，皆基於造福於人。此種巫術起源甚早，種類甚多，亦為巫術的基本形式。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 235~242。

<sup>7</sup> 參見謝康，《中國古代巫術文化及其社會功能》，《中華文化復興月刊》，第九卷，第 1 期。另見宋兆麟，《巫與巫術》，頁

## 2. 巫術的分類

除上述之白巫術與黑巫術的分類之外，巫術的原理方面，弗雷澤亦曾提出巫術行為構成的具體的原理，則從施行巫術的方法，分為相似巫術與接觸巫術二類，其云：

如果我們分析巫術賴以建立的思想原則，便會發現它們可歸結為兩個方面：第一是「同類相生」或果必同因；第二是「物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用。」前者可稱之為「相似律」，後者可稱作「接觸律」或「觸染律」。巫師根據第一原則即「相似律」引伸出，他能夠僅僅通過模仿就實現任何他想做的事；從第二個原則出發，他斷定，他能通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過，不論該物體是否為該人身體之一部分。基於相似律的法術叫做「順勢巫術」或「模擬巫術」。基於接觸律或觸染律的法術叫做「接觸巫術」。……換句話說，他(巫師)心中斷定，這種「相似」和「接觸」的規律不局限於人類的活動而是可以普遍應用的。……把「順勢」和「接觸」這兩類巫術都歸於「交感巫術」這個總的名稱之下可能更便於理解些，因為兩者都認為物體通過某種神秘的交感可以遠距離的相互作用，通過一種我們看不見的「以太」把一物體

---

235~242。此種黑巫術，又稱惡意巫術，如禁人、詛咒、放蠱、下毒等，皆基於造禍於人。因為此種巫術執行一種在技術上可能的行動，而使對方蒙受一定的惡果，並且以害人為目的，往往造成危害個人、家庭或社會的利益，使人望而生畏。

的推動力傳輸給另一物體。……為便於表達，根據各類巫術所由產生的思想原則，特將巫術分類列表如下：

交感巫術(交感律)

順勢巫術(相似律) ----- 接觸巫術(接觸律)<sup>8</sup>

由上可知，根據巫術所由產生的思想原則及其分類，弗雷澤確立在學術界頗為重要的巫術理論。

據弗雷澤的理論可以得知，巫術從施行巫術的方法，可分為相似巫術與接觸巫術的二類。首先，相似巫術，又稱模仿巫術，認為通過模仿或模擬行為便能達到任何的預期效果，以期改變客觀事物，即以相似的事物為代用品，如名字、畫、雕像、塑像等形式，以類似的行為導致類似的結果。<sup>9</sup> 並且相似巫術基於「同能致能」，或「同類相生」的相似律，相信結果可以影響原因，從而改變原因而完成自己的巫術目的，其原理則成為各種相似巫術的思想基礎。因此，相似巫術的種類繁多，變化萬千，但其本則一。

其次，接觸巫術，又稱感染巫術，認為兩種事物相接觸時，彼此皆有向對方施加一種影響的力量。此種力量，於兩者之間的脫離

<sup>8</sup> 見弗雷澤著，徐育新等譯，《金枝》，頁19~21。

<sup>9</sup> 茲錄具體的例子，如在雲南苦聰人，若家人眼睛紅腫時，認為冒犯月亮，此時巫者取一片筍殼，將其剪成月亮形狀的圓片，並且用白灰在筍片上繪一個圓圈，將此月亮形筍片挾在一根竹子上，在夜間將其送往月亮登出的方向，祈求月亮寬恕，眼疾快愈。參見宋兆麟，《巫與巫術》，頁238。

關係以後，仍然可以繼續互相作用。基於此種觀念，對巫術深信不疑之人，往往利用曾與某人接觸的任何一種物品，當作對其人施行巫術的媒介。<sup>10</sup>

除上述的相似巫術與接觸巫術的分類之外，巫術從目的性分類，亦可分為積極巫術或行為巫術，以及消極的巫術或防禦巫術。

11

積極巫術或行為巫術，除配有口頭吟誦的巫詞之外，主為向施巫對象發起行動的進攻。一般而言，當人類向神靈有所祈求時，神靈若未滿足其願望，人類便改變其態度，向神靈施壓。<sup>12</sup>

至於消極的巫術或防禦巫術，乃為交感巫術範疇的禁忌(taboo)。例如《尚書》〈周書·牧誓〉的記載：「牝雞無晨。牝雞之晨，惟家之索。」<sup>13</sup> 此類的母雞報曉，公雞孵蛋，以及犬對門狂吠等等，古人以為皆為凶兆而盡力避免，類似此種心理則屬於禁

<sup>10</sup> 茲錄具體的例子，藏族英雄史詩《格薩爾》同名主人公，與霍爾國作戰時，曾用變形的魔法使自己變成一隻大鵬金翅鳥，落到對方三個王的寄魂物三頭野牛的頭上，在牛頭上釘住釘子。從此，霍爾三個王重病不起。潛明茲，《中國神源》，頁198。

<sup>11</sup> 潛明茲，《中國神源》，頁192~198。

<sup>12</sup> 茲錄具體的例子，如在廣東連南瑤族，若有求雨時，向龍王先上供，三天內降雨，則還願。三天若不下雨，便將祖神廟的祖先偶像綁捆，希冀祖先上天為子孫求雨，求來雨，便鬆綁，各就各位恢復原樣。再三天仍不下雨，則採取嚴厲的方法，將所有祖先偶像扔進污水缸內，再放進蛇、蛙、鼠等動物以啃蝕偶像，一直至下雨為止。潛明茲，《中國神源》，頁193~194。

<sup>13</sup> 《十三經注疏》《尚書》，〈周書〉，卷十一，〈牧誓〉，頁182。

忌的觀念。人類日常生活中習以為常，便不覺真有巫術性質，但此類活動的手段暨思想心理，無不與巫術相同。因為，巫者告訴人類，在此種情況下必須如此作；而禁忌則告訴人類，在此種情況下不應如此作。如此一來，兩者所追求的目的均為一同，則以遵守二者，保證達成預期的目的。

由此觀之，弗雷澤在施術的方式上，將交感巫術分為相似巫術與接觸巫術二類。又從目的性分類，將巫術分為兩種：積極性的巫術(行為巫術)與消極性的禁忌(防禦巫術)。<sup>14</sup>

巫術意識將人類智慧提高，既注意如祭祀、祈禱等正面的追求，又注意如禁忌、齋戒等負面的防範，使正負兩方面均能妥善處理，取得統一，以保證達成預期的目的。

## (二) 巫術的起源與貢獻

### 1. 巫術的起源

巫術的起源，乃在原始時代，如許進雄的《中國古代社會》便有其論述，其云：

在遠古的時候，人們對於生與死之間的生理現象尚不太了解。相信靈魂不滅，死亡常被視為新生的開始。以為死與生有如一環的兩端，循環不盡，沒有什麼值得特別悲哀的。甚至有時還認為是種可喜的情況。因為通過死亡，可以用老弱之身軀換來一個新生的身體與生命。生與死的現

<sup>14</sup> 見弗雷澤著，徐育新等譯，《金枝》，頁31。另見於潛明茲，《中國神源》，頁192~198。

象是古人沒法理解的很多事物之一。同時，他們認為物物有精靈，死後精靈也有某種樣子的生活形態，並不是永久的死滅。<sup>15</sup>

又云：

在古代原始宗教迷信彌漫的時代，不論中外，能夠與鬼神交通的人，是非常受尊敬，享有很高地位的。甚至文明發展的許多項目也得力於他們的努力。

巫並不是遠古矇昧時代的產物。而是到了有原始的宗教概念的時候，即人們對於威力奇大而又不能理解的自然界開始有了疑惑與畏懼，才想像有了神靈以後的事物。神靈不會直接和我們說話，所以如何把願望上達，如何得到神靈的指示，無疑是很重要的事。如果有人有能力與鬼神交通，肯定就會得到大家的信賴和尊敬。譬如說，一般人不曉得燒裂甲骨的訣竅，只有巫有辦法在短時間內燒裂甲骨而問卜，故巫在古代的社會能享崇高的地位。但是早期的社會尚無等級，人人的社會地位平等，還沒有神靈的世界是有組織的世界的觀念。因此被認為有特別能力而能與鬼神交通的人，只是業餘的接受別人的請託，沒有特殊的社會地位，不成為一種專業。要等到社會有了等級，產生了對別人具有約束力的領袖後，鬼神的世界也才有等級，有了至高的上帝。那時宗教的活動也成了生活的重要內容，

<sup>15</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁397。



才有專業的神職人員，享有高出眾人的社會地位和威望。<sup>16</sup>

宋兆麟在《巫與巫術》一書中，亦云：

巫教的出現是極其古老的。據外國有些學者的多年研究，巫教起源於舊石器時代晚期。此時歐洲尼安得特人已經開始安葬死者，出現了靈魂信仰的萌芽。在歐洲舊石器時代中期的莫斯特文化的葬地附近還埋有洞熊的遺骨，學者們對此有多種解釋，認為是熊羆崇拜，或者是狩獵巫術，或者是圖騰信仰。當地舊石器晚期又出現了顱骨葬，在尸體上撒赭石粉。在奧端納文化時期出土的不小石雕女神像和岩畫中，有一幅岩畫上，描繪一個男子頭戴鹿角，飾以長鬚和馬尾，披著獸皮，正在跳舞。據研究者推斷，這個人像就是一個巫師形象。所以巫的出現不會遲於舊石器時代晚期。<sup>17</sup>

由此可知，巫教的內涵即巫術，其起源必具淵久的歷史。

既然如此，巫術起源較早，但在如何的人類心理情況之下產生巫術？

人類的童年時期即原始社會，人類對於自然界的各種事物，頗覺某種神秘，欲對此加以解釋，便來求助於自然對象。不僅如此，原始人亦在生產力極端低下且思維極為幼稚的情況下，對自然力軟弱無力，又盡受沉重的壓抑，並自然力時常使得人類產生恐懼之

<sup>16</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁505。

<sup>17</sup> 見宋兆麟，《巫與巫術》，頁2。

感，因此人類對自然有所求。

如此一來，人類對於自然界的神秘感或冥冥可怖的恐懼感，基於人類自有好奇與征服自然的心理一面，希冀深層瞭解而影響或征服自然力。於是，根據自己的願望，利用一定的方式，影響自然或其他人，以便使自然與他人的行為符合自己的願望，從而產生巫術。<sup>18</sup>

即使如此，巫術發展的最初階段，便為在不同感知基礎上的個體巫術。其後，由於諸多個體巫術的積累，為整個部落的共同利益的目的，故集中此積累中有普遍意義，或已公認為可以廣泛使用者，便能上升至所謂公眾巫術(即普遍巫術)的地位。<sup>19</sup>

弗雷澤在《金枝》上云：

不論在什麼地方，只要見到這類為了公共利益而舉行的儀式，即可明顯地看出巫師已不再是一個個體巫術的執行者，而在某種程度上成了一個公務人員。這種官吏階層的形成在人類社會政治與宗教發展史上具有重大意義。當部落的福利被認為是有賴于這些巫術儀式的履行時，巫師就上升到一種更有影響和聲望的地位，而且可能很容易地取得一個首領或國王的身分和權勢。<sup>20</sup>

由此得知，於巫術發展的早期階段，巫者曾承擔部落群眾的巫術執行者的身份。

<sup>18</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁218。

<sup>19</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁3~4。

<sup>20</sup> 見弗雷澤著，徐育新等譯，《金枝》，頁70。

## 2. 巫術的貢獻

巫者既達極高的身份與地位，而得以大大發展且弘揚巫文化，遂成為巫術暨巫文化中卓有貢獻的角色。張紫晨在《中國巫術》一書中，云：

中國傳統觀念中對巫的記述與理解，主要是兩千年以前形成的認識。它自然是一種古老的甚至是陳舊的觀念，欲從中尋求近代學術思想的痕跡，是絕然不可能的。但是，它的價值在於它是世界上最早的對於巫的理解，而且是根據中國夏商周時期，巫的實際地位與作用而概括出來的。它是把巫放在中國古代社會中進行考察的結果，在巫如何參政、治史，為仕問題上提供了重要資料。從中可以看出，巫是中國知識分子的原型，巫是上古精神文化的主要創造者，它對中國文化的推進，具有不可忽視的作用。舉凡天文、地理、曆法、術算、軍事、歷史、樂舞、醫藥、技藝等無不與巫的活動和創造有關。他在人類文化擺脫愚昧走向文明的過程中，在上古特殊歷史條件上，幾乎是一個全能的人才。<sup>21</sup>

據此可以得知，巫者在人類早期，與科學、文化及當時的意識形態有密切的關係。<sup>22</sup> 因此可以試談巫術的作用，詳加說明於下。

<sup>21</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁26。

<sup>22</sup> 宋兆麟亦堅持此種看法，其云：「史前時代的巫師，不僅是巫教和巫術活動的主持者，也是當時科學文化知識的保存、傳播和整理者，特別是在天文學、醫學、文字、文學、歷史、音樂、舞蹈、繪畫等方面，都有過不少貢獻。但是當時的巫教活動是與氏族習俗相

其一，巫術在一定程度上，能提高人類與大自然作鬥爭的自信心與勇氣。於鬼神充斥世界、人類生產能力極端低下的情況下，人類頗有軟弱無力、畏難情緒，即使如此，由於巫術的出現，則鼓舞人類改變客觀事物的勇氣，並提高自信心及鼓舞志氣。馬凌諾斯基云：

巫術的功能在使人的樂觀儀式化，提高希望勝過恐懼的信仰。巫術表現給人的更大價值，是自信力勝過猶豫的價值，有恒勝過動搖的價值，樂觀勝過悲觀的價值。<sup>23</sup>

由此可知，巫術能提高人類的自信心與勇氣。

其二，於巫術中，運用且存在著不少的科學技術。雖然實事求是的科學與幻想虛偽的巫術之間，有涇渭分明的不同，即使如此，古時科學往往掌握於巫者的手中，與巫術交互使用，故在一定程度上有助於科學的傳播與發展。此事特別在天文、醫學、數學方面有明顯的反映。<sup>24</sup>

---

結合的，文化科學也是如此，所以巫師所掌握的科學文化知識有很大的局限性，科學與謬誤參半，真理與迷信混雜。但是巫師是當時解釋世界的精神領袖，是史前時代的智者或『知識份子』。這絕不是誇大之詞。」《巫與巫術》，頁 7。又言：「史前時代的巫師，既是巫教活動的經常性的主持者，又是一個知識豐富的智者，他必須通曉氏族的歷史才便於祭祀祖先，為了請神必須能歌善舞，取悅於神，巫師也掌握許多口頭文學，還要通曉巫醫，掌握不少科學知識，……因此，巫師是當時的知識份子，是與科學的發生、發展有密切關係的，只有當知識份子階層出現之後，巫師在科學方面的作用才每況愈下。」前引書，頁 293。

<sup>23</sup> 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》，頁 77。

<sup>24</sup> 詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的

其三，巫術在社會關係中起著重要的影響。於史前時期，由於處於愚昧落後狀態，人類對強大的自然力僅能採取消極的禁忌，束縛自己的手腳，但若干禁忌在客觀上，亦有保護生產力的成分。例如，保護動植物的禁忌、尊老愛幼與保護孕婦的禁忌、講究衛生的禁忌等，在調節社會生活、促進生產發展及保護婦孺健康方面上，皆起巫術的積極作用。

其四，若干巫儀後來為文化娛樂活動所吸收，成為進步文化的重要來源。例如繪畫、雕刻、音樂、舞蹈等，諸多藝術形式便來源於巫術，<sup>25</sup> 可見巫術亦含有人類文化活動的因子。

由此觀之，正如上面所述，對於在巫術中保留的有益的文化因素而言，巫術雖為幻想虛偽，但與人類往昔所積累的文化知識交織在一起，貢獻於人類文明的發展。<sup>26</sup>

### （三） 巫術與巫者

巫術的進行主要通過巫者而體現，則巫者為巫術活動的表演者暨執行者，巫教亦由出現專門的巫者而真正形成，因此兩者之間便有密不可分聯繫。

古代社會生產力低下，人類仍無法抵禦自然，由原始的積極企圖克服自然的巫術行為，轉而求助於渺冥不可知的自然勢力或神鬼對象，以冀其庇祐。巫教將自然事物與自然力本身，直接視為有意

---

影響〉篇。

<sup>25</sup> 詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇。

<sup>26</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁242~249。

志的對象，加以崇拜，故巫者信仰多神，包括自然神、圖騰、萬物有靈、生育神、祖先神、社會神等。<sup>27</sup>

### 1. 巫者的神觀

巫者崇拜的自然神，將直接為感官所察覺的自然物或自然力，作為崇拜的對象。雖然各地自然條件及生物種類不同，且各地對自然的崇拜亦有千差萬別，但代表性的自然崇拜對象不外為天神、太陽、月亮、星星等天體，風、雨、雷、虹、地震、火神等自然現象，山、石、土地等無生物，以及樹木、竹子、穀神、熊、虎、狼、蛙、狐狸、蟒等動植物。

上古時期人類在自然崇拜的實踐中，於已轉入母系氏族社會的初期時，則因運用較多的抽象與幻想能力，以致於逐漸發現一種自然現象與本氏族有某種特殊的聯係。

圖騰信仰，原本認為人與某種動物、植物或無生物之間，有一種特殊的血緣關係，每個氏族皆起源於某種圖騰。故諸多氏族以圖騰名稱作為其氏族的姓或名字，並且此種圖騰視為其氏族的保護神、徽號及象徵。由此可知，古代的人類在追溯自己的來源時，視圖騰為自己誕生的來源之一，從而產生圖騰信仰，以及由巫者執行各種宗教祭祀活動。

如此一來，圖騰信仰在轉移至父權社會之前，為母系氏族社會

---

<sup>27</sup> 見宋兆麟，《巫與巫術》，頁 75~135。另見於張紫晨，《中國巫術》，〈薩滿教中之巫術〉，頁 240~263。梅益總編，《中國大百科全書》，〈薩滿〉暨〈薩滿教〉，頁 326~329。

的基本信仰，並且為巫者所崇拜的神靈中的一類。<sup>28</sup>

再看，巫者崇拜的萬物有靈論，為在自然崇拜的基礎上發展，將人類自身、自然界及人造物的種種事物人格化，認為一切萬物皆有靈魂。巫者崇拜的萬物有靈的對象為靈魂、人造物、靈物等等。

此外，巫者崇拜的對象亦有主宰生育的生育神(如女神、女陰、男根等)、已故親人的祖先神、具有社會性質的社會神(如社神、戰神、行業神、民族神等)等等。<sup>29</sup>

## 2. 巫者的巫術

基於上述非人間世界的存在的認識，上古時特別聰明而善於把握原始宗教心理的人乃應運而生，利用此種宗教心理取得初民的信望，此種人便由此而成為巫者。

事實上，於無數次的巫術活動中，盡管絕大多數皆無濟於事，但總有某些巧合，於施行巫術的過程中，靈驗而或取得預想的結果。於是，認定其人有特殊的巫術技能，遂成為擔當社會領導的巫者。因此，在思維上與鬼神世界宗教觀分不開的先民社會中，巫者曾在古代職掌著政教大權。最初的巫者為氏族長兼任，又主持祭

---

<sup>28</sup> 對於圖騰信仰為母系氏族社會的基本信仰的見解，宋兆麟堅持有此種看法，其云：「在當時鬼神觀念的支配下，人類把上述動植物看作是與自己生命攸關的神靈。而且由于當時的人們正處于母系氏族社會，子女知其母不知其父，亦搞不清性交與生育的因果關係，人類在追溯自己的來源時，除了明確自己的母親、祖母而外，並不知其父，因而上述的神靈作為自己的來源之一，從而產生了圖騰信仰。」宋兆麟，《巫與巫術》，頁 85~94。

<sup>29</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 75~135。

祀、巫術、巫醫，以及其他巫術活動等。

於古代原始巫教信仰籠罩人類思維之時，人類信仰巫術的效力，便更信仰其巫者動人聽聞的神話，並由巫者的神話，更信仰巫術的效力。所以，有關此巫術活動的表演者暨執行者即巫者的神話、傳說愈多，人類對巫術的信仰則愈深。

於此，可以介紹林惠祥的《文化人類學》〈巫覡〉一章，作為巫與巫術的概括。其云：

在一部落之中能做酋長的人，大抵是因他具有孔武勇健的身體，是無畏的獵人，勇敢的戰士；至於具有最靈敏最狡的頭腦，自稱能通神秘之奧者，則成為神巫，即運用魔術的人。原始的民族相信這種有能力以對付冥冥之中的可怖的東西。有時這種人也自信確能這樣。這種人名稱有很多種。依地而異，或稱巫(Wizard)、覡(Witch)，或稱禁厭師(Sorcerer)，或稱醫巫(Medicine Man)，或稱薩滿(Shaman)，或稱僧侶(Priest)，或稱術士(Magician)。名稱雖不一，實際的性質則全同，所以這裏把他們概稱為巫覡。巫覡們常自稱能呼風喚雨，能使人生病並為人療病，能以知吉凶，能變化自身為動植物等，能夠與神靈接觸或邀神靈附體，能夠用符咒法物等作各種人力所不及的事。其中最使人怕的是能魔魅別人，使人生病和致死。<sup>30</sup>

由此可知，巫者為巫術活動的表演者暨執行者。

<sup>30</sup> 林惠祥，《文化人類學》，〈巫覡〉，頁327~328。



### 3. 巫者的性別

至於巫者性別的區分，往往逕以男、女等字眼予以顯示。東漢許慎的《說文解字》便有其記載，其云：

巫，巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。……覡，能齋肅事神明者，在男曰覡，在女曰巫。<sup>31</sup>

據此可以得知，巫者確有男女性別之分。

即使如此，若視巫者性別的文獻記錄，不惟在甲骨文中未見男性的覡字，在先秦兩漢重要典籍中亦僅見少次，<sup>32</sup> 除此少次之外，經檢查古代典籍，均難見覡字蹤影。

此種現象，王孝廉則以為中國古代神話中，有母神信仰的痕跡，以此為證，便提倡中國史前曾有母權社會，其云：

中國的史前文化是不是有過母權社會時期，至今也是異說紛紛而沒有一致結論的問題，但是由《白虎通》所載：

<sup>31</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第五篇注上，〈巫〉，頁203~204。

<sup>32</sup> 參見《國語》〈楚語〉下云：「在男曰覡，在女曰巫。」《國語》，卷十八，〈楚語〉下，頁559。《荀子》〈正論〉篇云：「出戶而巫覡有事。」其下注云：「女曰巫，男曰覡。」《四部精要·子部》《荀子》，卷十二，〈正論〉，頁425。又《荀子》〈王制〉篇云：「偃巫跛擊之事也。」其下注云：「擊讀為覡，男巫也。」《四部精要·子部》《荀子》，卷五，〈王制〉，頁400。此外，《漢書》〈郊祀志上〉云：「在男曰覡，在女曰巫。」《二十五史》《前漢書》，卷二十五上，〈郊祀志上〉，頁118。由此可知，記載男性的覡字之先秦兩漢文獻，僅有此三書。

『太古之民，但知其母，不知其父……。』《詩經》〈大雅〉：『厥初生民，時維姜嫄。』以及神話中的女媧具有補天、造人、主婚等原始母神的性格來看，可知古代漢民族的文化基層裡有母神的信仰痕跡存在。<sup>33</sup>

杜正勝亦在《古代社會與國家》中，對於研究母權社會的考古學成果加以評論，其云：

張忠培撰寫《元君廟仰韶墓地》，探討墓葬反映的社會制度。陝西華縣元君廟仰韶文化遺址是一處多人二次合葬的墓地，六排，每排若干合葬坑。張氏分作緊鄰的兩區和互相對應的三期。張忠培認為墓地的排列和埋葬形式可能反映死者生前的社會組織，參考北美印第安人氏族社會的墓地，認為每個墓坑代表一個家族，隔開的兩區代表兩個氏族，整個墓地合成一個部落。合葬坑性別不同，年齡不同。年齡不同可能意味不同世代，但因為是二次葬，骨骼鑑定為成人或小孩者，他們的輩分或有可能相同。由於合葬坑的成年男女多不成配對，所以不同性別的異性也不可能是夫妻。在同一墓坑者非血親即姻親的前提下，張氏推斷同坑之死者是同血緣的成員，反映母系氏族的組織。年代比元君廟稍晚的渭南史家村仰韶墓地也流行多人兩次合葬，成年男女人數或相等，或不等，有的墓坑還連帶小孩，但未見一對成年男女或一對成年男女與兒童的合葬

<sup>33</sup> 王孝廉，《中國的神話與傳說》，〈石頭的古代信仰與神話傳說〉，頁53。

墓，故張忠培亦定為母系社會。<sup>34</sup>

據張忠培的研究不難得知，於中國古代史前，曾有母權社會的可能。

於此母權社會中，掌權者應為女性，並且女巫作為人神之間的使者，因此於人類的心目中，曾享有崇高威望。

若論上古時女性與巫術之間的關係，於馬凌諾斯基的《文化論》〈巫術〉篇中，便有其記載，其云：

巫術亦常是婦女的特權。<sup>35</sup>

如此女性主要擔任巫術行為的情形，乃觀察許多原始狀態的土著民族後獲得的結論，與母權社會的情況頗有相合之處。

對於此類看法，中國大陸學者漆浩指出有趣的見解，女人具有何種特性，以致於最初巫者以女子為居多？則認為，一因女性多善舞，最適合舞以事神、降神；二因女子屬陰，而鬼神亦屬陰，祈雨時更具有崇拜陰氣、以勝陽旱的作用。<sup>36</sup>

女性主要擔任巫術行為的情形，在諸多民族的巫教儀式中，於母權社會的影響之下，凡留下當巫者的男人，必須裝扮成婦女形象的傳統。<sup>37</sup>

<sup>34</sup> 杜正勝，《古代社會與國家》，頁9。

<sup>35</sup> 馬凌諾斯基著，費通等譯，《文化論》，〈巫術〉，頁48。

<sup>36</sup> 漆浩，《醫、巫與氣功》，頁11。

<sup>37</sup> 參見《太平廣記》，卷二八三，〈許至雍〉一篇中的記載，其云：「(許至雍)閑遊蘇州時，方春，見少年十餘輩，皆婦人裝，乘畫船，將謁吳太伯廟。許君問曰：『彼何人也，而衣裾若是？』人

即使如此，至於殷商時代，已由母權社會逐漸轉入父權社會，則男巫躍居首位，不僅掌握政治大權，又掌握神權，因此女巫的權限大幅滑落。

陳夢家主張古代宗教領袖即為政治領袖，而殷商時期已有宗教、巫術權力向男巫轉移的跡象，其云：

《楚語》、《說文》、《漢書》〈郊祀志〉、《淮南精神注》、《公羊隱四傳注》、《後漢書臧洪傳注》、《鄭注周禮、禮記》皆云在女曰巫，巫本為女官。古者宗教領袖即是政治領袖，而初民由女系轉入男系社會，男子擔任政治武力的實權，而通上下神明的聖職，猶然為女子所特有。然讀殷人卜辭，王者地位已極鞏固，不但政治武力操之男子，即宗教巫術亦浸假為男子所佔有。卜辭女子名字多加女旁，或稱「婦某」，實為姓氏的濫觴；在所有各期卜人中，絕無一個卜人名有女旁，或有其他方法可反證卜人有女性者，而惟求雨時的巫用女巫。故殷代卜史之職，全為男子所任，女子除少數王妃世婦，亦或參與征伐，其他惟于求雨時，有女巫舞雩，此在後代猶然。由是論之，

---

曰：『此州有男巫趙十四者，言事多中，為士人所敬伏，皆趙生之下輩也。』」，頁 350。又張亮采的《中國風俗史》，第三篇，〈湖南衡州的巫俗〉有記載，其云：「歲晚，用巫者鳴鑼擊鼓，男作女妝，始則兩人執手而舞，終則教人牽手而舞。」，頁 150。此外，參見梅益總編，《中國大百科全書》〈薩滿教〉，其云：「許多民族中的巫師是婦女。東北亞和堪察加地區的男薩滿主持宗教儀式時，常裝扮成婦女模樣，平時也有喜仿婦人說話和舉動的。」，頁 327。

商代的女巫，已僅為求雨舞雩的技藝人材，不復掌握宗教巫術的大權，至此男巫代興，而女權旁落已極。<sup>38</sup>

由陳夢家的文章可以得知，中國古代「巫」的稱呼，無論「女巫」或「男巫」，皆可稱之為「巫」。

即使如此，至於殷商時代，隨著男巫躍居首位，掌握政治大權及神權，與此相反，女巫的權限大幅滑落，僅為求雨舞雩的技藝人材。

由此觀之，於中國古代，除特別加上男或女的字眼而分出性別之外，<sup>39</sup> 巫則成為無具性別的男女通稱的泛稱，<sup>40</sup> 事鬼神的巫者皆如此稱呼。<sup>41</sup>

<sup>38</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第 20 期，頁 533。

<sup>39</sup> 加上男或女的字眼而分出性別的意志，如《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈男巫〉、〈女巫〉，頁 816~817。其云：「男巫：掌望祀、望衍，授號，旁招以茅。冬堂贈，無方無筭。春招弭，以除疾病。王弔，則與祝前。女巫：掌歲時祓除蠱浴。旱暵則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大災，歌哭而請。」

<sup>40</sup> 「巫」為無具性別的男女通稱的泛稱，即使如此，「覡」為仍然專稱男巫。

<sup>41</sup> 無具性別的男女通稱的泛稱的記載，如《周禮》所載有「男巫」、「女巫」，可知巫或不特指女性而言，(唐)賈公彥釋此曰：「言在男曰覡，在女曰巫者，男子陽，有兩稱，名巫名覡。女子陰，不變，直名巫，無覡稱。」《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈男巫〉、〈女巫〉，頁 816~817。此外，《周易》〈巽〉，其在「九二，巽在床下，用史巫紛若，吉無咎。」之

即使如此，於巫教發展史上，以母權社會中的女巫作為人神之間的最初使者的認知，便留下在巫術儀式時男巫必扮成女人的傳統。

#### 4. 巫者的稱呼

巫者的稱呼，可謂多種多樣。外國的稱呼，正如在林惠祥的引文中業已指出，諸如「Wizard」(巫者)、「Witch」(女巫)、「Sorcerer」(禁厭師)、「Medicine Man」(巫醫)、「Shaman」(薩滿)、「Priest」(僧侶)、「Magician」(術士)等。<sup>42</sup>

中國對於巫者的稱呼，若從不同地區與民族而視其稱呼，則有漢族的男巫「巫覡」與女巫「巫婆」、滿族的「薩滿」、臺灣的男巫「乩童」與女巫「尪姨」、閩粵臺地區客家人的「客子師」、雲南納西族的「東巴」、雲南隴川阿昌族的「勃跑」(又稱「活袍」)、雲南貢山獨龍族的「南木薩」(又稱「納木薩」)、雲南福貢怒族的男巫「尼瑪」、傈僳族的男巫「尼扒」(又稱「柯扒」)、廣西西北壯族的男巫「師公」(又稱「鬼公」)與女巫「鬼婆」(又稱「迷雅」、「禁婆」)、海南島黎族的「娘母」、苗族的「鬼師」與「白馬」、涼山彝族的「畢摩」(又稱「蘇尼」)與女巫「麼尼」、廣西瑤族的「社主」(又稱「社頭」、「保頭」、「香火

---

下，孔穎達疏云：「巫謂巫覡，並是接事鬼神之人也。」《十三經注疏》《周易》，卷六，〈巽〉，頁69。又在《漢書》〈郊祀志上〉，其在「在男曰覡，在女曰巫。」之下，顏師古注云：「師古曰，巫覡亦通稱耳。」《二十五史》《漢書》，〈郊祀志上〉，卷二十五上，頁118。

<sup>42</sup> 林惠祥，《文化人類學》，〈巫覡〉，頁327~328。另見高國藩，《中國巫術史》，頁6。

頭」)與「巔刮露」(又稱「款瓜」)、廣西仡佬族的「巫安」與「鬼師」、佤族的「魔巴」與「窩郎」、基諾族的「白腊包」與「寨父」、水族的「鬼師」、珞巴族的「汝郭布」、土家族的「梯瑪」、羌族的「端公」(又稱「許」、「釋比」)、四川耳蘇人的「漢規」、西藏墨脫門巴族的男巫「昂巴」與女巫「覺母」(又稱「把莫」)、黑龍江蒙古族的男巫「波」等等，類似的例證甚多，不勝枚舉。<sup>43</sup>

若由巫者年齡而論，則有大巫、小巫或巫童之分，<sup>44</sup> 上年紀的巫者則稱老巫、老巫媼等。一般在社會上獨立從事活動的巫者，當然多係成年人。儘管如此，如前所陳之並稱的大巫、小巫，未必為親子或師徒的關係，多半為分別法力強弱不同的巫者，或者僅為單純顯示共事諸巫的長幼而已。

此外，對於以災厄蠱惑群眾或施術害人者，則稱之為野巫、狂巫、蠻巫、邪巫、淫巫、妖巫、妖凶巫等。此種施術黑巫術的巫者，凡稱內缺(即鬼人)的人，因為其認為一切災禍來源於鬼，而在暗中向人放一個惡鬼，導致人病死，甚為無稽。此種巫者亦在僻靜處，與人寡合，於黑暗時，伺隙而動，驅使惡鬼以捉弄人，恐嚇

<sup>43</sup> 此處引述的對中國巫者的各種稱呼，則僅參見於張紫晨的《中國巫術》，宋兆麟的《巫與巫術》，以及高國藩的《中國巫術史》等書上記載的稱呼。欲見更多詳細的稱呼，可參高國藩的《中國巫術史》，頁35~46。

<sup>44</sup> 有關巫童的記載，如《春秋公羊傳》，卷三，〈桓公五年〉的「大雩」下，何休疏云：「使童男女各八人，舞而呼雩，故謂之雩。」，頁2374。此外，夏竦，《文莊集》，卷十五，〈洪州請斷祓巫奏〉曾提及：「嬰孺襁褓已令寄育，字曰壇留、壇保之類。及其稍長，則傳習妖法，罹為童隸。」，可見假借神意強使幼兒成為巫童。

人，傷害人，或致人於死地為莫上之樂。因此，人人皆為懼怕，盡力回避，平日極少相處，不敢輕易得罪於其人。即使如此，於中國巫術的總體中，並不佔重要的地位。<sup>45</sup>

## 二． 巫術儀式

巫術儀式的進行，憑藉一定的手段與方法，積極影響外界，並決心達到目的。正因為如此，巫術儀式表現時，總有一系列的措施，如巫法、巫技、神物、法器、咒語等，使之影響對象之上。

巫術儀式的進行過程，首先，選擇且安排具體的地點環境與日期，再次巫者本身恪守沐浴、飲食禁忌(包括性禁忌在內)等的自身準備，以及各種法物的準備與構成儀式的諸般程序，最後進行儀式本身、巫者的語言動作等。

因此，巫術儀式的進行，須具備五項要素；第一為地點與日期的選擇安排；第二為巫者自身的準備；第三為各種法物的準備；第四為儀式本身；第五為語言與動作。<sup>46</sup> 茲一一詳細敘述於下。

### (一) 地點與日期

第一項要素，為地點與日期的選擇且安排。中國古代於諸多方面的巫術上，特別在於地點與日期的選擇安排中，取其同類象徵的意義而互相配合運用的陰陽五行原理，則多見其用例。例如，求雨

<sup>45</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁 218~219。

<sup>46</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁 41~57。即使如此，西方的學者 Lord Raglan，將巫術的要素分為三項條件，即為儀式、行為及咒語。張紫晨，《中國巫術》，頁 200~201。



屬水，故須動陰；止雨須助火抑水，故須動陽；春祭須在東方，須以甲乙日，祭色用青等等。

由此可知，陰陽五行對中國巫術的發展，其影響至為深刻，則毋庸置疑矣。

### 1. 選擇場所

巫術儀式常在一定的地點舉行，則巫者在儀式之前先選擇適當的場所，事先打掃安排，以便於舞蹈活動及作法動作的展開等。

對巫者而言，場所的選定關乎施術的成敗，故往往因事而異。如農事儀式常在田間，求雨儀式常在水邊、井畔等處。<sup>47</sup> 如醫療除魅時，巫者需至事發當地或病患所在作法，務求解除祟源。天旱求雨，凡靈驗神祠與山淵流水，親往祈請，除表示虔誠之意外，更具直接驚神視聽的作用。求津問卜，巫者或須憑現場徵兆斷事，但神通廣大者則不問時地而可知千里以外人事。至於祝詛他人，因屬不道德之事，又甚為無稽，故多行於無人隱密之所。

由此觀之，舉行巫儀的場所，因事而異，諸如此類，不勝枚舉。

於中國巫術的傳統上，巫者在祠廟或村社舉行巫儀活動的情形，既甚為普遍。根據日本學者小島毅的意見，「祠」主要為祭祀生前有功績的人物；「廟」則主要為供奉人以外的事物，如山川、龍等，或為死後方顯神蹟的人。<sup>48</sup> 即使如此，因史料上多數情況祠

<sup>47</sup> 馬凌諾斯基著，費通等譯，《文化論》，〈巫術〉，頁46~48。

<sup>48</sup> 小島毅，〈正祠と淫祠 -- 福建地方志における記述と論理〉，《東洋文化研究所紀要》，114冊，頁109。

與廟並無何差別，兩者互用或聯用的現象，亦極為常見。

巫者之中，若干散居村里之間的巫者，即史料上稱為「村巫」、「里巫」之流；或居於郡城之中的巫者，史料上通常記載為「邑有女巫」<sup>49</sup>、「郡有巫」<sup>50</sup>、「一城師巫」<sup>51</sup>，此類巫者多半視為屬於兼掌公共祠廟的管理工作人，或應時節需要參與地方祭祀活動。除此之外，多數巫者亦可自己獨立於村社、祠廟，而應村里民眾的呼召，個別為之解決生活上的各種困擾。

由此可知，非依附於宗教機構或宮廷服務的一般巫者，為便於施法、教授弟子或置放法器之目的，具有公共的祠廟或村社的活動空間，抑或有自宅設神壇或一種私設的祠廟。

就巫術儀式的場所而言，若巫者施術地點在祠廟或村社，便於使用當場神壇設備而即可祈請、作法。除在祠廟或村社之外，民眾方可逕就巫者的居所求助，或行於民宅居所。

若巫術儀式行於民宅居所，無論醮神祭祀或驅避厭勝，不可逕就祖先香壇施法，必須另結壇場。設壇場的目的與祠廟神壇一致，皆在便於作法以禱請鬼神之助，故壇場多設有香火、神像等法器。

<sup>49</sup> (宋)洪邁的《夷堅丙志》，〈葉議秀才〉篇便有其記載，其云：「邑有女巫，能通鬼神事。」《夷堅丙志》，卷五，〈葉議秀才〉，頁402。

<sup>50</sup> (宋)洪邁的《夷堅甲志》，〈余待制〉篇便有其記載，其云：「郡有巫，居進酒嶺，能通神，往扣焉。」《夷堅甲志》，卷十八，〈余待制〉，頁162。

<sup>51</sup> (宋)洪邁的《夷堅乙志》，〈宣州孟郎中〉篇便有其記載，其云：「孟氏悉集一城師巫，併力禳禱，始愈。」《夷堅乙志》，卷十七，〈宣州孟郎中〉，頁327~328。

## 2. 選擇日期

除上述的選擇巫儀場所之外，一般巫術儀式常在適當的時節舉行，或黎明、或黃昏、或半夜、或中午、或春夏、或秋冬等，則大致取決於配合陰陽五行與干支的原理，以及儀式的性質與傳統的規律。

### (二) 自身的準備

第二項要素，為巫者自身的準備，即說巫術儀式進行之前，巫者須遵行沐浴、飲食禁忌(包括性禁忌在內)等的齋戒。巫術意識，將人類的智慧使之更上一層樓，既注意如祭祀、祈禱等正面的追求，又注意如禁忌、齋戒等負面的防範，使正負兩面均能妥善處理，取得統一，以保證達成預期的目的。

此種禁忌、齋戒等負面的防範，例如祭祀活動的前夕，便遵守沐浴更衣、不亂攝取食物、不與妻子同床、睡時不翻身等細節。由此齋戒，認為能表達對守護神的虔誠與恭敬。認為不如此，便必無誠心，不如此，便會招致神靈的惱怒。

由此觀之，巫術儀式進行時，巫者自身的準備極為重要。

### (三) 法物的準備

第三項要素，各種法物的準備為在祭祀祝禱時，備齊巫者所使用的物品，如法衣、神帽、面具、腰鈴、佩物，以及鼓、鈴、劍、器皿、香紙、經典等。巫者必須持用適當的如上述法器或藥物，以及祭獻用的牛、豬、羊、雞、米、穀、血、酒類等的犧牲與物品。

此類物品往往不離所謂的交感原則，馬凌諾斯基云：

一個法師要天雨，他用著那些東西，多多少少直接間接是

和水、雲、蒸氣、雷暴相關的。用水的最多，有些是用樹枝蘸著水，或是用口噴水，或是把東西或人浸在水裡……。反之要天晴的時候，用火，用太陽的模型，紅的球、圓盤、果子，來引誘太陽。<sup>52</sup>

據此可知，巫者所使用的物品，皆由於巫術原理。

儘管如此，巫者所持用的法器而言，於同種的巫術儀式中，一般均為一樣無變。

## 1. 巫者服飾

於中國巫術傳統上，法衣與神帽則屬於巫者用具的一種。巫者在請降神靈、鎮鬼護身時，其所穿的服裝則謂法衣或神衣，其頭戴的帽子則謂神帽。穿著法衣與神帽的目的，除防鬼、護身及標示神職身份之外，有時亦具有扮神的意義。巫者扮成恐怖的鬼獸，或以為具有加強驚嚇，並驅逐疫鬼的作用。<sup>53</sup>

於中國古代，為使人起驚恐而達到震懾的目的，巫者經常運用扮相耍怪與塗磷發光的方法。商代甲骨文有若干其字形，諸如甲骨文的𩺰(𩺰)字，其意義為鬼衣，則作衣服有多處火光之狀；磷(𩺰)字，則作一人身上磷光點點閃爍之狀，其後金文的磷(𩺰)字，添加兩腳以示跳舞的動作；魅(𩺰)字，其意義為老精，則作戴面具的鬼身上，又有閃閃碧綠磷光之狀。於古人的心目中，無疑僅為魔力更大的老精物，方能發磷光，並且此種閃耀的磷光，易於聯想及

<sup>52</sup> 馬凌諾斯基著，費通等譯，《文化論》，〈巫術〉，頁48。

<sup>53</sup> 參見蔣嘯琴，《大儺考——起源及其舞蹈演變之研究》，頁52~53。

神靈。<sup>54</sup> 即使如此，此種面容異常的服飾，就巫者本身而言，其目的並不在於「假裝」，而在於藉法術使神靈降臨，進而以神的身分達成實際逐鬼的目的。

除此之外，在求醫治病、逐鬼驅疫與祭神求穀儀式時，以便行使巫術，巫者演出頭戴面具而跳舞的巫術表演。在此種巫術動作即「儺」祭時所使用的面具，繪有粗眉圓眼、虎牙，以及由任意馳騁想像的各種動物與人物的形象，以代表巫者崇拜的神靈。此種面飾的運用，主要在於增加神秘感，同時亦認為以增強自己的威力，向人與鬼予以相當強烈的震撼。<sup>55</sup>

由是觀之，於巫儀行術時，巫者所穿戴的法衣、神帽與面具等的服飾，頗具重要性。既然如此，歷代關於巫者的服裝鮮少記述，或因資料所限，或因巫者的服飾乃取自實用，便無具特定的型式，實難於考察其詳。<sup>56</sup>

## 2. 樂器及巫具

巫者必須能歌善舞，跳舞又必須音樂伴奏，故巫者皆備有樂器。巫者所用的樂器之中，鼓則為使用最頻繁且最重要的樂器之一，並認為被賦予神性的法器之一。擊鼓的目的，除作為巫者歌舞

<sup>54</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 571~573。

<sup>55</sup> 參見顧樸光等編的《中國巫文化——儺戲面具藝術》，頁 8。另見於宋兆麟，《巫與巫術》，頁 67~68；蔣嘯琴，《大儺考——起源及其舞蹈演變之研究》，頁 52~53。

<sup>56</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 65~68。據宋兆麟研究指出，其謂：「我國一些少數民族的巫師，其衣帽雖有特定的型式。不過，基本上巫師的衣服乃取自實用，而略有改變或增添，有時甚至根本沒有專門的衣服。」

時的音樂伴奏之用途外，因古人認為鬼怪駭怕巨大的聲響，故使用以製造聲響而引起鬼神注意。

對巫者而言，鼓為已被賦予神性的法器，因此在巫者為不同目的而擊鼓時，鼓聲便會通往不同的方向溝通神鬼。<sup>57</sup> 例如在《周禮》〈地官·鼓人〉中便有其記載，其云：

凡祭祀，百物之神，鼓兵舞、帔舞者。<sup>58</sup>

由此可見，古時舉行祭祀儀式時便打鼓舞蹈，則說明使用鼓的重要性。周策縱在《巫醫與六詩考》上，亦說：

古巫名，有與音樂、舞蹈有關者，如巫彭即取義於鼓而歌舞。……《說文》，〈亼〉部：『彭，鼓聲也。』甲骨文彭字「亼」象鼓形，三撇或作五撇，表示聲音。……巫祝常用鼓，見於許多記載，……《周禮》〈春官·大祝〉說：『凡大禋祀，則令鐘鼓。』〈地官·鼓人〉項下說：『以靈鼓鼓社祭。』靈鼓可即巫鼓。<sup>59</sup>

由周策縱的意見可知，古代巫者，以鼓為重要的樂器暨法器之一。據此亦可以得知，巫者使用樂器的另一目的，在於驚嚇鬼怪。

除鼓之外，鈴亦為比較流行的巫者樂器，以銅或鐵制成，用途則以跳舞時發出劇烈的嘩嘩聲響，如同鼓聲能驅趕惡鬼，或用於降神及送神之器。其種類有握在手中的鈴，則稱為搖鈴，或佩帶於巫

<sup>57</sup> 參宋兆麟著，《巫與巫術》，頁69~71。

<sup>58</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈地官〉，卷十二，〈鼓人〉，頁721。

<sup>59</sup> 周策縱，《巫醫與六詩考》，頁1。

者的腰上，即在一個小圍裙上拴一排鈴，則名為腰鈴。<sup>60</sup>

巫者從事各種宗教活動，除如前所述的服飾與樂器之外，必須帶有多種工具，其中神像、武器及避邪物居多。神像的運用，主要在於增加神秘感，同時亦認為由神像而增強巫者的威力，向鬼予以相當強烈的懼怕。

巫者請神趕鬼，通常利用武器類的工具，如尖刀、斧、劍、弓箭、扇子、鐵鏈、鞭、槍、矛、弩、叉、降魔杆、盾、神杖等。避邪時常用的工具，如銅鏡(即謂護身鏡，又稱照妖鏡)，在滿州薩滿教中極為流行，認為對鬼有一種識別與認識作用，故使巫者能避免邪魔。

除此之外，比較發達的巫教中，已經出現巫教經書，如納西族、水族，均可見之。此種經書，除持有避邪的效力之外，記錄不僅限於宗教內容，並且保留許多文學、歷史、科學等內容。因此當地的科學、文化的保存，以及其內容的整理與傳播，正由於其世代相傳，方使其古老的文化得以保留。<sup>61</sup>

### 3. 巫儀祭品

除巫者服飾、樂器及巫具之外，巫者務必準備巫儀祭品。祭祀所用的犧牲品，根據不同地區、民族及不同祭祀的需要而選擇不同的犧牲品，但對用作犧牲的動物選擇極為謹慎，僅用純色的犧牲品。認為色純纔能意真，意真方能對鬼神發生影響。

<sup>60</sup> 參宋兆麟著，《巫與巫術》，頁 70~71。亦可見於白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁 159。

<sup>61</sup> 參宋兆麟著，《巫與巫術》，頁 71~73。

血，在儀式中起極其重要的作用，如在陳夢家的〈商代的神話與巫術〉中便提及，其云：

卜辭祓禳，尚注意及巫術中的巫術物，而以血(尤其犬、豕、羊、家畜的血)為最具有巫術能力的。祭祀與巫術在形式上無顯著之別，但從用牲一項上可以分別之：巫術之祭的用牲重其血，因血可以祓禳一切，祭祀用牲重其肉，因為先祖可以享用它；巫術之祭用牲重于清潔，祭祀用牲重于豐盛。<sup>62</sup>

由此可知，血於古代巫教儀式中，頗具重要性。

酒，通常為祭祀致奠時所必備的項目。酒有兩大作用，一為供祖先神祇享用；二為巫者飲酒後，便沒入於神智飄忽之感，進而即可達成脫魂與降神的目的。<sup>63</sup>

#### (四) 儀 式

第四項要素的儀式，須具有巫術、巫技等活動的貫穿，亦與巫術行為及咒語相聯繫。所謂的巫術儀式，如巫術儀式性的活動，祈禳、祝禱性的活動，以及從古代習慣沿用的巫術祭祀活動等，均可稱之。巫儀所舉行的過程細節較為複雜，經常根據儀式的需要，有各種程序不同地體現，正因為如此，難於簡單地論述。

即使如此，巫術儀式，雖然依各種法事的性質與各地區民族的不同而表現各異，但諸節程序，則均有儀式過程中一定的順序，並

<sup>62</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁573。

<sup>63</sup> 張光直，《中國青銅時代》(第二集)，頁61。



且對儀式的方法形成固定的模式。

如前言之，除時間、地點的一定性之外，儀式本身亦含有語言與動作。有關此類儀式本身的內容，詳加說明於下。

## （五）語言與動作

第五項要素的語言(即咒語)與動作，為巫術中最重要的成分。兩者常在巫者世系中，嚴格地、秘密地傳授。

### 1. 巫術語言





首先，於中國巫術傳統上，「祝」字代表咒語的要素。東漢許慎的《說文解字》〈祝〉下云：

祝，祭主贊詞者，從示從人口，一曰從兌省，《易》曰：『兌為口為巫。』<sup>64</sup>

《周禮》亦云：

大祝：掌六祝之辭，以事鬼神示，祈福祥，求永貞。一曰順祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筴祝。<sup>65</sup>

由以上例言之，「祝」即為傳達人與鬼神之間的祝詞，大致不外乎崇鬼神、去災難、祈福祥，以企求獲得一切如意。

此「祝」字在甲骨文有多種寫法，即、、、、

<sup>64</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第一篇注上，〈祝〉，頁6。

<sup>65</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十五，〈大祝〉，頁808。

𠄎、𠄎等。王恆餘在〈說祝〉文章上，即說：

殷代所謂祝，據現發現之甲骨言之，……亦只是祝祭于祖先者。兼有所謂「冊祝」。如：

甲子，卜，王自大乙至且(祖)乙、兄。(《戩》2·7)  
(《合》19820)

□□，卜，兄于父丁。(《新》241)、(《合》32689)

前二條卜辭省示，實與從示者同，均為卜祭于先祖者，其意至明。<sup>66</sup>

亦說，「祝，即是像人跪下，面神而拜，禱告祈神之形。或持物，或奉手。」<sup>67</sup>

不寧唯是，許進雄在《中國古代社會》〈祭祀與迷信〉篇中，又言：

與巫有關的是祝。他們常被視為從事同樣的職務。甲骨文的祝(𠄎)字，作一人跪於祖先神位之前，或張口，或兩手前伸有所祈禱之狀(𠄎)。從商、周的文獻看，巫與祝的工

<sup>66</sup> 王恆餘，〈說祝〉，《中國科學院史語所集刊》，第32本，頁107。另見於白川靜的《中國古代文化》一書中，其云：「祝係以靈魂為對象而主祈告……。祝是侍於祖靈而代表部族的宗教權威，擁有成為聖職者的方向。」，頁140。

<sup>67</sup> 王恆餘，〈說祝〉，《中國科學院史語所集刊》，第32本，頁109。此外，祝字的甲骨文中的形象而言，商承祚謂：「按或又省示作𠄎，其作𠄎者，殆亦祝之變體，象跪於神前而灌酒也。」，則認為像人跪下持酒而禱告祈神之形。轉引自于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁346。

作很不同。祝在卜辭多作動詞的祝禱講，所祝的對象也以祖先的神靈為主(王恒餘)。祖先神靈的能力要比自然界的神靈差些，顯然祝者沒有積極與鬼神溝通的能力，地位也不顯。<sup>68</sup>

據許進雄的考釋得知，甲骨文中的「祝」字之義，持著虔誠的態度而祝祭于祖先而已。

其在甲骨卜辭上具體的用例，亦可參考文末之附錄〈甲骨刻辭所見之「祝」字用例〉。

咒語，即謂祈禳活動及咒使活動時的巫術性語言活動。其最重要的作用，則為以神祕語言及詞彙，命令或驅使某種力量，換言之，咒語為人類企圖影響外界的一種輔助的力量。

如基諾族的周巴(即巫者)，施行求雨儀式時，跪在地上，演出象徵下雨戴斗笠及披雨具的情景。並念經咒，其唱：

地神！  
天神、雲神、霧中神！  
基諾在地上，  
鬼在天上，  
月亮出來的時候，它的光朝我射，  
太陽出來的時候，它的光朝我射。  
你如不下雨，糧食生不出，  
錢也找不到，

<sup>68</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁571。

我們殺豬祭你，  
求你快快下雨來。<sup>69</sup>

又如在雲南置威等地，每逢農曆二月驚蟄節，則施行對付烏雀的咒雀之舉。其詞曰：

金嘴雀，銀嘴雀，  
我今朝來咒過，  
吃著我的穀子爛嘴殼！  
咒嘔，咒嘔，  
吃著我的穀子爛嘴殼！<sup>70</sup>

如此唱咒雀詞，使農家相信待穀熟之時，烏雀便不敢再來。

由此觀之，巫教儀式中的禱詞，憑藉巫術語言的助力，皆為欲超越現實的限制，追求解決困境的表現。因為在生產巫術的觀念上，原始人類認為語言對生產勞動與自然現象，具有一種神秘力量。<sup>71</sup> 因此，於各種巫術儀式上，常施行其咒語的方法。

## 2. 巫術動作

除巫者施行咒語之外，儀式中的動作亦常為施術者情感的表

<sup>69</sup> 轉引自張紫晨，《中國巫術》，頁197。

<sup>70</sup> 同上，頁192~193。

<sup>71</sup> 由於如此的看法，張紫晨在《中國巫術》書上便提，殷商卜辭中的「今日雨，其自西來雨，其自東來雨，其自北來雨，其自南來雨。」等的卜辭，研究歌謠史時作為較早的歌謠看待，則說未嘗非為一首祈雨的咒詞。參見張紫晨，《中國巫術》，頁182。

示。如在戀愛巫術中，常見象徵性的扮演失戀者求情的行為；於戰爭巫術中，充滿著鼓聲與憤恨及攻擊敵人的模仿；於驅邪除瘟的儀式中，常有叫喊、揮劍、舉火、射箭、上刀杆、爬刀梯等動作。<sup>72</sup>

中國的巫術儀式，亦不例外，頗為重視巫術動作，如《揚子法言》謂：「昔者，姁氏治水土，而巫步多禹。」<sup>73</sup>，故巫步又稱為禹步，則當時巫舞的一種表現。除此之外，頭戴面具而進行的儺舞，則為在求醫治病、逐鬼驅疫及祭神求穀儀式時，所施的巫舞活動。<sup>74</sup>

然而，於中國巫術傳統上，自古以來，巫者與樂舞即有密不可分的關係。<sup>75</sup>《楚辭集注》云：「昔楚南郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫覡，作樂歌舞，以娛神。」<sup>76</sup>鄭玄《詩

<sup>72</sup> 馬凌諾斯基著，費通等譯，《文化論》，〈巫術〉，頁 46~48。亦可參考本書的第三章〈中國巫術的概況〉，第二節〈巫者的巫術活動〉篇。

<sup>73</sup> (漢)揚雄，《揚子法言》，卷十，〈重黎〉頁 150。其文下，李軌注云：「禹治水土，涉山川，病足，故行跛也。……而俗巫多效禹步。」

<sup>74</sup> 儺舞的活動，便在《周禮》〈夏官〉中有其記載，其云：「方相氏：掌蒙熊皮，黃金四目，玄玄朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難(儺)，以索室毆(驅)疫。」《十三經注疏》《周禮》，〈夏官司馬〉，卷三十一，〈方相氏〉，頁 851。

<sup>75</sup> 歐陽子倩，《中國舞蹈史》，頁 169。其云：「巫在進行巫術活動時，要通過音樂和舞蹈以娛神，我們把這個舞蹈叫『巫舞』。」另見於許進雄，《中國古代社會》，頁 449。此外，高國藩亦云然，其云：「樂舞半隨巫術活動而產生。」高國藩，《中國巫術史》，頁 15。

<sup>76</sup> (宋)朱熹，《楚辭集注》，卷二，〈九歌〉，頁 39。

譜》亦云：「古代之巫，實以歌舞為職。」<sup>77</sup> 由二文可見，巫者以歌舞事神為己業。此外，正如前面業已指出，周策縱在《巫醫與六詩考》書上，云：「古巫名，有與音樂、舞蹈有關者，如巫彭即取義於鼓而歌舞。」<sup>78</sup> 白川靜亦在《中國古代文化》書上，言：「巫係以鬼神為對象而主舞樂。」<sup>79</sup>

若論巫者以樂舞事神的理由，則除樂舞似乎飲食一般具有詔諛神鬼的作用外，樂舞最適合以請神或降神，並尚因音樂歌唱之聲充滿空間，無所不在，亦可有目的地通往神鬼所在之處。<sup>80</sup> 不僅如此，舞蹈時的手勢動作本身乃為溝通神鬼的訊息或記號。<sup>81</sup> 因此，兩者相互配合而遂成為娛神、請神，以及降神的最佳手段。於此，「酒」似頗具關鍵地位，巫者飲酒之後，隨著音樂的抑揚頓挫，易

<sup>77</sup> (漢)《鄭氏詩譜》，卷一。

<sup>78</sup> 周策縱，《巫醫與六詩考》，頁1。

<sup>79</sup> 白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁140。又云：「歌謠是由咒歌而興；舞樂則是由巫俗而起。舞，原是女巫請雨時之舞蹈；樂則是咒師所施行的醫療方法。」前引書，頁155。

<sup>80</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷二十六，〈郊特牲〉記載，其云：「聲音之號，所以昭告於天地之間也。」，頁1457。另見於詹鄼鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁274。此外，白川靜亦如此說，其云：「音樂，在古代是喚神，與神交往的道路。」白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁169。

<sup>81</sup> 周冰、曾嵐，《巫、舞、八卦》〈試析楚巫舞手勢〉一文指出：「巫舞的手勢，就是在舉行祈禱祭祀禮儀時，作為人與神、神與鬼、鬼與人相互溝通的媒介，傳達信息的外在符號，表達思想感情和意圖的圖象標記。」由此可知，巫舞的目的之一，當在溝通神鬼。轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁342。

於進入興奮的狀態而手腳自然飄搖，便達成脫魂與降神的目的。<sup>82</sup>

### 三． 巫職傳承

巫者如何產生？對於新巫者產生與充當巫者，有一定的條件，則必須經過神授或人為的選擇，方能產生新巫者。

#### （一） 神授法

首先言神授，上古所謂「明神示之」的神授法，則由神授的方式選出新巫，此種方式極為普遍。因為巫者與薩滿通常不世襲，新巫的主要產生方式，則大概憑氏族祖神的選擇。<sup>83</sup>

由此原因，就新巫的產生而言，一般以有神經錯亂或久病不癒的經歷為神選的對象。其疾病雖對患者本身有極高的危險性，即使如此，反而言之，亦可作為選巫的良好條件。因為神授的巫者通常皆罹患此種仙病，故老巫者常受召請以觀察其「仙病」的與否。此種想法從巫教的角度而言，認為其病患者正在與神打交道，領受神的意旨，經過由老巫者的觀察，不久便成為神的代言人。

然而，並非所有患仙病者皆得以成為巫者，要其本身具有為巫的特質，方能成為神鬼所選擇的對象。所以，再看另一種神授的方式，具有經常眩暈、失神、有預見能力或精神過敏的人，則認為富

<sup>82</sup> 張光直，《中國青銅時代》(第二集)，頁 61。

<sup>83</sup> 參宋兆麟，《巫與巫術》，頁 50。張紫晨，《中國巫術》，第十二章，〈薩滿教中之巫術〉，頁 256~257；庚修明，〈薩滿文化與儼文化比較〉，頁 149。然而，滿族，除神選的「抓薩滿」之外，亦有一種由氏族大會選定的薩滿，稱為「教烏云」。參見石光偉、劉厚生編著，《滿族薩滿跳神研究》，頁 4~5。

有巫術天賦而神鬼附體所使然，並認為成巫的徵兆。<sup>84</sup>

通常此兩種神選的巫者，其個別性與獨立性皆相當強，往往僅限於其身一人而轉為巫者。具有此種特性的新巫者，擔任巫者之後，於巫降神的方法中，便易於帶有使己產生顫抖、神鬼附體等不尋常的現象。

此種現象，由於巫者本身所具備的為巫的特質，以及在新巫產生時的仙病類型，便有助於變成巫者，且由此更發展其特性。因此，所謂的「仙病」，實即相當於西伯利亞的薩滿、韓國與日本的巫者，在產生之前所親身經驗的一種精神病，並且事先經此種「入巫的過程」，方能視為真正的巫者或降神的巫者。<sup>85</sup> 此種仙病，不僅認為神授的方式產生新巫者的依據，並且擔任巫者之後，此特性亦有助於從事巫者的職責。

## （二）人為傳授

再視另一種的人為傳授，即為一般當氏族內的老巫者或薩滿死後，氏族內選擇新巫者時採取的方法。換言之，由人的意志進行選擇聰明、能幹及反應靈感的新巫者。其具體選擇的方法不少，有公選、占卜<sup>86</sup> 與自我推薦等。

<sup>84</sup> 許多民族學資料指出，神授的巫者通常皆曾患重病，就宗教的觀點而言，其病患者正在與神打交道，領受神的意旨；而另一種經常眩暈、失神、有預見能力或精神過敏的人，則為神鬼附體所使然，皆為成巫的徵兆。詳參宋兆麟，《巫與巫術》，頁 50、55~58。

<sup>85</sup> 中村治兵衛，〈宋代の巫の特徴〉，頁 70~73。此外，即因中村將「仙病」視為「入巫過程」，故在巫者產生方式上，中村僅提出有家傳及師傳兩種。另見於張紫晨，《中國巫術》，頁 240~263。

<sup>86</sup> 以占卜選擇巫者為例，廣西與雲南等省區有些瑤族，便流行每五年



由於專業的巫者通常不僅事奉鬼神，更要進一步以法術操控自然力量，故多須經過相當的訓練。特別是人為傳授產生的巫者，如家傳及師傳者，可能皆曾經歷學徒階段。因此，從人為傳授的方式而擔任新巫者之後，其新巫者往往向其他老巫者或薩滿，請求傳授以學習巫教知識。

其傳承巫法知識的方式，大致有二，一為口頭方式即言傳，平時由老巫者進行講授，或者透過形諸文字的巫書授予巫術技藝。除直接由老巫者學習施術外，第二種為身教，平常小巫伴隨大巫或老巫從事祭祀等巫術活動，既可提供施術上的協助，同時又可觀摩學習。<sup>87</sup>

人為傳遞有師傳與家傳的兩種形式，一般以師傳為主，但若師傳的對象限定在同一家族，即成為另一種的家傳。許多學者皆認為中國巫者的傳承，一向皆以師傳與家傳為主。<sup>88</sup>

## 1. 師 傳

首論師徒傳遞的師傳，其核心為拜師求教及傳道授業的形式，則以教授法術知識為主，如同家傳便無罹患「仙病」之先決條件。

---

一次以占卜選擇巫者。其候選人的條件，則為年長且能力強的男性、辦事公道、略識文字。具體方法有搗酒卜、燒香卜、揚籤卜等等。詳參宋兆麟，《巫與巫術》，頁152~153。

<sup>87</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁53。

<sup>88</sup> 如庚修明，〈薩滿文化與攤文化比較〉，指出巫者的傳承，一般為家傳與師傳相結合。收入《民俗曲藝》，第82期，頁150、177。宋兆麟，《巫與巫術》，則認為中國巫者產生的方式，包括神選和人為傳授，而後者又有師徒相繼與父子相繼，即師承與家傳兩種。見其書，頁49~55。

故徒弟拜師求教之後，於傳授當中，師傅除講授外，必要求徒弟背熟宗教儀式，並帶徒弟至病人家參加祭神、趕鬼等活動，由此使徒弟熟識整體巫術活動的內容。

對於師傅的記載，於浩如煙海的古籍文獻中，屢見不鮮，如《周禮》〈司巫〉即云：

國有大災，則帥巫而造巫恆。<sup>89</sup>

其下疏云：

國大災，則帥領女巫等，往造所行之事。按視舊所施為法之。<sup>90</sup>

其意即在國家有災難時，巫者效法先世之舊例，施行其巫術儀式，則意味著巫者向老巫求教傳授巫儀之可能。

又在韓愈的《韓昌黎集》〈師說〉中，亦有其記載，其云：

巫、醫、樂師、百工之人，不恥相師。<sup>91</sup>

又程俱《北山小集》，曰：

下至醫、巫、祝、卜、百工之伎，莫不有師。<sup>92</sup>

<sup>89</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁816。

<sup>90</sup> 同上。

<sup>91</sup> (唐)韓愈，《韓昌黎集》，卷一，〈賦·雜著〉〈師說〉，頁24~25。

<sup>92</sup> (宋)程俱，《北山集》，〈周易窺餘序〉，卷二十五，載《文淵閣四庫全書》，第一〇三八冊，頁1038-263~265。

據此二文，巫者可由師承而成，至為明顯，則毋庸置疑矣。

此外，古人有謂小巫或巫童者，極為門徒之屬的可能。<sup>93</sup> 由此可知，除徒弟拜師求教之外，巫者收小巫或巫童而傳承巫法的情形，亦可視為新巫產生或傳承方式之一。

## 2. 家 傳

次論家傳，乃為父子相繼巫儀的方式，又為在家傳授、出門實習的傳遞方法。不僅如此，因採取師徒傳授為輔的傳遞方法，久而久之，遂能獨立工作。

此種家傳，於世代相承的過程中，部分巫者的產生，多半因此遂形成家族化的現象。<sup>94</sup> 應邵《風俗通義》即云：

巫氏，凡氏於事，巫、卜、匠、陶也。<sup>95</sup>

此文指出，古代氏族已有專精於某一種行業的現象，如巫氏的由來，乃其先人世職巫祝之事，可知自古家傳確為巫產生的重要方式。

巫家在傳遞世業的過程中，轉業或與其他職業者配婚的情形，

<sup>93</sup> 有關巫童的記載，如《春秋公羊傳》，卷三，〈桓公五年〉的「大雩」下，何休疏云：「使童男女各八人，舞而呼雩，故謂之雩。」，頁 2374。此外，(宋)夏竦，《文莊集》，卷十五，〈洪州請斷祓巫奏〉，載《欽定四庫全書》〈集部三〉〈別集類二〉，曾提及：「嬰孺襁褓已令寄育，字曰壇留、壇保之類。及其稍長，則傳習祓法，驅為童隸。」可見假借神意強使幼兒成為巫童，亦為巫產生或傳承的方式之一。

<sup>94</sup> 漆浩，《醫、巫與氣功》，頁 31。

<sup>95</sup> (漢)應劭，《風俗通義》，佚文，〈氏姓上·巫氏〉，頁 506。

似較不易獲得允許，故往往能綿延久遠。即使如此，家傳主要為敷衍廟祝事神之職，此種職務的承繼甚為單純，不需特別的經歷。

## 第二節 巫術與宗教

### 一． 巫術與宗教

所謂「信仰」，應與「人為宗教」有所區別。既然如此，究竟作為民間通俗信仰之一的巫術，能否視為「巫教」？

探討巫術與宗教的關係，過去學術界對此問題，已有許多討論，茲分別論述於下。

#### （一） 宗教相異於巫術的立場

首先，保持宗教與巫術有所不同的見解，以巫信仰為宗教儀式的一部分，則有臺灣的人類學者宋光宇，其認為：

至於宗教與巫術的關係，巫術是宗教儀式的一部份，一般僧侶祭師也多有採用。巫術和宗教仍是有所區別的。巫術的特徵是在於因果之間有堅定的關係，中間可以不要有超自然神祇的介入。通常，一個人只要學會正常的法訣，就可以作法自如了。<sup>96</sup>

除宋光宇之外，弗雷澤主張，以「形式上的標準」作為宗教與

<sup>96</sup> 宋光宇，《人類學導論》，〈宗教活動〉，頁390。

巫術相異之處。依弗雷澤的說法，巫術確信人類藉著咒語的力量，方能支配大自然，然而宗教則賴祈禱的方式，乞求大自然的精神協助。<sup>97</sup>

馬凌諾斯基亦主張，以「作用上的標準」作為劃分的原則。依馬凌諾斯基的說法，巫術係單純信仰人類使用咒語與儀式所產生的確定力量，雖說其方法有限，即使如此，常具有確定的實用目標，因而達成目標的一種手段；宗教則係信仰與儀典的複雜混合物，其行為形式與實際目標之間，並無密切的關係。<sup>98</sup>

此外，就起源先後與操作性質而言，依弗雷澤的說法，多持進化論的觀點，認為巫術出現早於宗教(即巫術為宗教的雛型)，當企圖以命令與控制自然力量的巫術失敗後，人類遂轉向祈求神靈的宗教。<sup>99</sup>

中國大陸的學者梁鈞韜，近年所著的《中國古代巫術 -- 宗教的起源和發展》一書中，保持類似的看法。其云：

一般來說，巫術與宗教之間的區別在於，巫術是祈求自然力量幫助或壓服對方，而宗教只是一種純粹的信仰。但在某些宗教行為中，例如犧牲與預兆等卻往往包含了巫術的特性；另一方面，在巫術行為中，如對於移像、下雨或天

<sup>97</sup> 弗雷澤著，徐育新等譯，《金枝》，頁 75~91。

<sup>98</sup> 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》，頁 65~71。此外，有關弗雷澤與馬凌諾斯基的宗教與巫術的區別理論，亦可參考 Raymond Firth, 《社會人類學緒論》，第六章〈人類信仰的合理與不合理〉，頁 260。

<sup>99</sup> 弗雷澤著，徐育新等譯，《金枝》，頁 82~88。

晴等，為原始人所不能理解的自然現象，則往往把原因歸之於神。……關於巫術與宗教的關係，……簡言之，在質的方面，巫術是動作，是技藝，宗教則是信仰，是崇拜；就起源的年代而言，巫術比宗教為先；就演變系統而言，巫術統屬於宗教之內；就發展程度而言，宗教當然高於巫術，是屬於人類文化較高一級的表現。<sup>100</sup>

據此可知，梁釗韜亦認為，巫術僅為宗教的雛型。

即使如此，其他的學者如馬雷特(R.R. Marett)，則有不同的見解，認為巫術與宗教兩者皆為並存，並且操控與祈禱，其實為一體兩面、同時產生，更進一步互相交替為用。既然如此，馬雷特仍主張巫術有與宗教相異之處，認為巫術僅為一種生活方式。<sup>101</sup>

由此可知，如前提之幾位學者，皆保持宗教與巫術有所不同的立場。

## (二) 巫術為一種宗教的立場

再次，贊同巫信仰為宗教的一類「巫教」，則西方學者路易斯(Joan M. Lewis)，其謂：

<sup>100</sup> 參見梁釗韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，頁15~17。

<sup>101</sup> 參見馬雷特著，曾紹銘譯，《心理學與民俗學》，頁165~166。其云：「總之，當歷史事實有明確的證據說明連續性的時候，卻要為了一個邏輯反論的利益來宣佈其不連貫性。正像神學不等於宗教一樣，一個理論的概念或系統也不應看做是宗教的特點，它只是一種生活方式——不管其表達方式是符咒還是祈禱，它從根本上還是要實現精神上而不是物質上的秩序的一種努力。」

巫術信仰看做是宗教的一個種類。<sup>102</sup>

路易斯認為，巫術與宗教極難有明確的劃分，因為兩者皆為憑依超自然而存在。並且巫術構成的要素，已具備祈求的對象(即鬼神神靈)、媒介人、信者及其宗教儀式等的宗教基本體系，故在人類發展史上，巫術的極多部分可適用於宗教方面。宗教亦為根據超乎理性範圍的各種假說而產生，因此宗教執行者，經常襲用巫術傳來的儀式與口頭言詞，而期望達成所預期的目的。由此理由，巫術可視為宗教一類的「巫教」。<sup>103</sup>

張光直在〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉此篇文章中，舉例說明巫術為何稱之為巫教，以及在宗教系統上如何理解巫教，其謂：

因為這些共同的(宗教)觀念與(儀式)行為之間彼此可以互相關節，甚至互為因果，我把它們放入一個宗教系統之中，稱之為巫教(Shamanism)。<sup>104</sup>

隨後共舉十三項的巫教個例：(一)轉化式的宇宙生成論、<sup>105</sup> (二)

<sup>102</sup> 路易士著，黃宣衛、劉容貴合譯，《社會人類學導論》，頁100。

<sup>103</sup> 路易士著，黃宣衛、劉容貴合譯，《社會人類學導論》，頁100。

<sup>104</sup> 張光直，〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉，《臺大考古人類學刊》，第49期，頁1。

<sup>105</sup> 張光直，〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉，《臺大考古人類學刊》，第49期，頁1。其謂：「轉化式的宇宙生成論(cosmogony by transformation)。新生的宇宙(即現世界)通常比舊的宇宙較有秩序，更為複雜，但它不是無中生有式的一個嶄新創造出來的宇宙。這個新的宇宙可能來自混沌一團，可能生自一個蛋，可能自一個巨人身體各部轉化而成，也可能生自一對『世界父母』；

不同層次的宇宙、<sup>106</sup> (三) 以宇宙圖描繪宇宙的表現或象徵、<sup>107</sup> (四) 宇宙中充溢的生命之氣、<sup>108</sup> (五) 巫者為特殊稟賦的專家、<sup>109</sup> (六) 藉『世界之柱』之助、<sup>110</sup> (七) 藉仗鳥獸的助力、<sup>111</sup> (八) 巫師

這個世界父母有時是一兄一妹。在宇宙形成的程序是轉化式的而不是創造式的這一點上，巫教的宇宙觀與猶太基督教的宇宙觀作明顯而尖銳的對照。」

<sup>106</sup> 同上。其謂：「垂直地看來，宇宙要分為不同的層次。典型的分層是分為上層世界、中層世界、與下層世界。上、中、下三層每層可再分為若干層。生人居於中層世界。巫教的宇宙至少要分為兩層，即生人世界與祖先和神鬼的世界。」

<sup>107</sup> 同上。其謂：「水平地看來，宇宙經常用一幅宇宙圖來表現或象徵。巫教的宇宙圖通常有五個主要部分，即中央、南、西、北、東。每一個部分(方向)常有它自己的顏色，並有它的特性。」

<sup>108</sup> 同上。其謂：「宇宙中充溢著生命之氣，這種氣存在著所有的物體之中。所有的物體都是有生命的。在人類中，生命之氣常凝聚在骨骼裏面，尤其是在頭骨裏面。人死之後，他的骨骼常常堆成一堆，人可自其中重生。」

<sup>109</sup> 同上。其謂：「巫師是具有特殊稟賦的專家。他們有時是訓練出師的，但大多數是有家傳的天生異稟的。他們有穿透不同世界之間的隔離的能力。巫師有男的、有女的。因為巫師有在明暗、生死、陰陽兩界往來的能力，他們有時具有兩性的特徵。他們能夠本身昇到上層世界中去，也能下降到下層世界中去，但也許也能將其他的世界中的居民請到生人的世界中來。兩種行動都表示巫師有溝通或穿透不同世界的能力，但在前者的情形下他們自己遠遊，而在後者的情形下他們自己不動而作為神靈附體的『體』。在另外的情形之下，他們既不前往拜訪精靈也不召喚精靈前來，而只是作為傳遞信息的媒介；在這種時候巫師常藉鳥獸的幫助。」

<sup>110</sup> 同上。其謂：「巫師上天入地要藉『世界之柱』(axis mundi)之助。這所謂世界之柱通常是一座山(稱之為神山或宇宙之山)，但亦可能是一株樹(稱為神樹或宇宙之樹)或甚至一根棒杖。從觀念上說，這



與鳥獸互相轉形、<sup>112</sup> (九) 巫者有目的的遠行另外世界、<sup>113</sup> (十) 進入迷魂的狀態、<sup>114</sup> (十一) 儀式中進入迷魂的狀態、<sup>115</sup> (十二) 舊石器時代的宗教系統、<sup>116</sup> (十三) 獲取政治權力<sup>117</sup> 等等。由十三個

山或樹或杖穿透不同世界之間的隔膜，巫師藉它爬滑上下。」

<sup>111</sup> 同上。其謂：「巫師上天入地必須藉仗鳥獸的助力。動物的協助有兩種方式；牠們可以當作犧牲供奉，屆時牠們自肉體解脫出來的靈魂便作為巫師上下的媒介；牠們也可以將巫師托舉或載舉起來，越過關卡或昇入太空。鳥之協助則作為世界之柱的樹的延伸，並且通常飛來飛去傳遞信息。因此，鳥常常被想像為棲息在樹的頂枝上面。」

<sup>112</sup> 同上。其謂：「巫師與鳥獸可以交換地位，互相轉形。巫師常穿鳥獸形服裝，戴鳥獸形面具以作轉形之象徵。巫師轉形為鳥獸以獲取鳥獸穿越世界之間障礙的能力。」

<sup>113</sup> 同上。其謂：「巫師遠行到另外的世界去的目的通常是去賓見祖先、神鬼、精靈。去向他們索取有實用但在人間缺如的事物，如訊息、醫藥、及防禦惡靈、黑魔術、或人間或超人間的仇敵的手段。巫師為人討取此類事物，可得金錢或地位上的報酬。」

<sup>114</sup> 同上。其謂：「巫師上下遠遊通常要進入一種迷魂的狀態(trance 或 ecstasy)。進入迷魂狀態的手段可以包括心理力量，但更常見的手段是配合鼓點或其他樂器的節拍舞蹈到筋疲力竭的狀態，飲酒或使用其他興奮劑、及服用迷幻藥劑。在他們迷魂狀態之中，巫師必有他自己的保護動物陪伴。」

<sup>115</sup> 同上，頁 2。其謂：「巫師經常是在舉行儀式的過程中進入迷魂的狀態的。在舉行儀式時巫師要使用種種的儀式道具，這些道具通常具有可以協助巫師溝通與穿透的任務的品質。在儀式中使用的有助於溝通工作的物事還常有人血或鳥獸的血、搖響器、及占卜道具一類。」

<sup>116</sup> 同上，頁 2。其謂：「根據許多理由，我們相信巫教(包括它的宇宙觀)是全世界舊石器時代許多民族的主要宗教系統。它可能是普遍性的，也可能是某些群體獨有的。我們相信它的興起與現代人類(智人)

例中，亦可看出巫術具有祈求的對象(即鬼神神靈)、媒介人、信者及其宗教儀式等的宗教基本體系。

此外，宋兆麟在《巫與巫術》一書中，謂：

巫教也是一種宗教，有些人對此認識不清，之所以這樣，是因為巫教以它自己的原始性帶來了有別於人為宗教的一系列的特點。<sup>118</sup>

又云：

巫術是史前人類或巫師一種信仰和行為的總和，是一種信仰的技術和方法。是施巫者認為憑藉自己的力量，利用直接或間接的方式和方法，可影響、控制客觀事物和其他人行為的巫教形式。<sup>119</sup>

據上文可知，宋兆麟亦持巫術為巫教的看法，隨後則舉出與宗教不同的其幾個特點。<sup>120</sup>

---

向全球分佈的過程是相扣合的。在個別文化中巫教的衰落常與該文化中動物人口的衰滅有密切的聯繫。」

<sup>117</sup> 同上，頁 2。其謂：「當社會演變趨向複雜化與分層時，巫師常因為他們對溝通技術的獨占，也就是對媒體及對訊息和超自然的寶貴資源的獨占，常能獲取政治權力。在許多文明之中，最初的政治首長常出於巫師。」

<sup>118</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，〈前言〉，頁 3~4。

<sup>119</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 214~215。

<sup>120</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，〈前言〉，頁 3~4。對於巫術與宗教不同的其幾個特點，其謂：「第一，巫教是各氏族自發的信仰，沒有創造人，與氏族部落的隔絕狀態相適應。巫教也沒有宗教組織，只有血緣紐帶起一定的作用；人為宗教則有創教人，有一套嚴密的宗教

由此可知，如前提之幾位學者，皆贊同巫信仰為宗教一類的「巫教」的立場。

### （三）宗教之一的巫教

由此觀之，似乎晚近的學者，對於原始巫術與宗教的界限，並不明確，眾說紛紜，莫衷一是，以致諸說並陳。即使如此，若視從古至今發展的巫教與宗教的外觀，可以承認至少有非教團與教團的區分。亦可承認，巫教信仰不同於佛、道、基督教等教團式宗教，或「制度性的宗教」<sup>121</sup>，並且巫教為彼此之間缺乏聯繫，故無具一

組織。第二，巫教的巫師是人神之間的媒介，是不脫產的兼職宗教人員，他們沒有特權，也不是支配信仰的權威；人為宗教則有脫產的專職人員，他們的創教人就是支配信仰的權威，如道教的老子李耳，佛教的釋迦牟尼，基督教的耶穌，伊斯蘭教的穆罕默德。第三，兩種宗教的信仰的對象有很大區別，巫教信仰多神，以自然神為主，諸神互不統轄，彼此平等，沒有至高無上的神靈；人為宗教則信仰一神教，有至高無上的崇拜對象——社會神，如佛教的佛，基督教的上帝，伊斯蘭教的真主，道教的張天師。第四，巫教沒有教派之分，但有強烈的血緣性，狹隘性和地方性；人為宗教則突破了血緣和地方的界限，變成龐大的信仰集團，內部也出現了不同的教派。第五，巫教缺乏完整系統的思想體系，沒有自己的經典。其宗教信條、禁忌與生活習俗交織在一起，人為宗教則有自己的完整體系，用文字寫成經典，有嚴格的教規。第六，巫教沒有固定的活動場所，基本上是在氏族或村落內活動；人為宗教則有自己的廟宇、教堂或禮拜寺。」

<sup>121</sup> 蔡彥仁，〈中國宗教研究——定義、範疇與方法學芻議〉，《新史學》，第五卷，第4期，頁126。指出傳統西方宗教模式，則為「以『制度性宗教』(Institutional religion)為宗教定義的前題。」

共同的組織、廟宇、僧侶制度、教義信條、經典，甚至缺乏完整系統的思想體系。<sup>122</sup>

不寧唯是，事實上，巫教信仰不僅與一般教團宗教不同，並且從未發展成如佛、道、基督教等制度性的宗教。即使如此，此種分類的看法，可謂狹義的宗教概念矣。

然而，由廣義的宗教概念而言，<sup>123</sup> 巫術構成的要素，已具備祈求的對象(即鬼神神靈)、媒介人(即巫者)、信者及其宗教儀式等的宗教基本體系。<sup>124</sup> 即謂絕大部分巫教活動，皆為由巫者執行，並且巫者創造鬼神世界，再牽動人間每個人的宗教信仰心。此則說明，與其佛、道、基督教等教團式宗教，或「制度性的宗教」的聖職者執行宗教儀式，並無二致。既然如此，不同在於其祈求的對象方面而已，巫教為祖先暨神靈的多神信仰，然而制度性宗教則為至

<sup>122</sup> 大多數研究巫的學者，對此種方面，皆承認巫信仰與一般宗教有明顯的不同。參見宋兆麟，《巫與巫術》，〈前言〉，頁3~4。

<sup>123</sup> 蔡彥仁，前引文，頁130~131。依據楊慶坤的觀點以界定中國宗教所涵蓋的範圍，認為中國宗教與西方宗教有別，則呈「散佈型」的存在，其云：「教理、科儀、組織與俗世體制或社會族群各階層的觀念、結構等密切結合。」簡言之，凡具宗教意義或有象徵意味的問題，皆為中國宗教研究的範疇。據此，巫信仰自當包含在範圍極廣的「中國宗教」之內。此外，鄭志明，《台灣民間宗教論集》，〈淺論中國民間宗教研究的態度與方法〉，頁16~17。其謂：「宗教一詞實包括了不同層次的信仰體制，每一個信仰體制都是宗教，其中或許有層次高低之辨，但絕無真假是非之分。」即使如此，為研究上的方便，分類討論仍有其必要。

<sup>124</sup> 趙興胤，《韓國巫的世界》，〈巫為宗教現象〉，頁234。

高無上的一神。<sup>125</sup> 如此一來，巫教的巫者與制度性宗教的聖職者所供奉的神，雖有如此區別，但目的則一，均為祈福祥求永貞。

不寧唯是，巫教乃各氏族自發的信仰，與氏族部落的隔絕狀態相適應，故巫教較難發展而組成類似制度性宗教的外觀，僅有血緣紐帶的狹隘性與地方性的特性。因持有如此的因素，便使巫教難於組成更廣且一共同的組織、廟宇、僧侶制度、教義信條、經典，甚至完整系統的思想體系。雖然如此，巫教在人類古代曾經達到巔峰時期，亦在封建社會中發展成為民間的重要信仰，甚至介入宮廷的政治生活。由此可知，巫教為遠古與上古時代的宗教，並且延續自古代至近代社會，尤其在若干民族的現代社會中，亦可目睹至今仍然存在著。

總而言之，如上通過縱、橫兩面的分析得知，巫教為已具備宗教基本體系的一種比較複雜的宗教，並且歷史悠久，分布廣泛而具有世界性，可謂人類普遍的宗教信仰之一。因此，本文在定義上，特將巫教信仰與佛、道、基督教等的教團宗教，不作為區別，則稱之為「巫教」。<sup>126</sup>

<sup>125</sup> 在制度性的宗教中如佛、道教，雖持有複雜的神譜，但其究竟崇拜的神靈為一神，即釋迦牟尼佛或玉皇大帝。與此相比，巫教則信仰祖先暨神靈等的多神。

<sup>126</sup> 張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈從商周青銅器談文明與國家的起源〉，頁 116，曾指出：「在中國古代宗教裡，祖先崇拜固然是一個很重要的成分，但更重要的是所謂的巫教。」宋兆麟，《巫與巫術》，〈前言〉，頁 2~4，更指出巫教為一種帶有原始性的宗教。即因巫信仰所保留的原始色彩與教團宗教有所區別，故討論時似宜採取清楚的界說。

## 二． 巫教與薩滿教

### （一） 薩滿教的概況

巫教與薩滿教信仰，仍兩種不同的信仰體系？首先，介紹薩滿教的概況。

薩滿教形成於西元 7 世紀前，當地人仍屬於原始社會後期，故具有氏族部落宗教的特點。西北維吾爾、哈薩克、柯爾克孜等族，因與歐洲北部、亞洲西北部的若干民族相連，較早已信仰薩滿教。此後，蒙古族與東北地區的滿、赫哲、鄂倫春、鄂溫克、達斡爾等族，亦信此教。

薩滿教相信萬物有靈與靈魂不滅，故屬於多神信仰的教派系統，但無統一教典、宗教組織，以及活動場所亦不多在寺廟內。薩滿教內的薩滿(即巫者)，於人類世界與所信仰的諸神及靈魂之間，從事一切交涉活動，則溝通天上人間，為人類消災求福。<sup>127</sup>

### （二） 巫者與薩滿的異同

#### 1. 巫儀執行

巫者與薩滿兩者不具明顯的區別，於傳統觀念之下，兩者皆擁有出神之術與純粹宗教儀典執行的祭師之本領。

首先，中國傳統觀念之「巫」而言，東漢許慎所著的《說文解字》即云：

<sup>127</sup> 張紫晨，《中國巫術》，〈薩滿教中之巫術〉，頁 240~263。另見於梅益總編，《中國大百科全書》，〈薩滿教〉，頁 327。

巫，巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。<sup>128</sup>

《說文解字》以祝釋巫，顯然以為巫、祝屬同一類人物，皆「處乎人神之間，而求以人之道，通於神明者也。」<sup>129</sup> 則「巫」能「能事無形」，為人神之間的媒介者，應含有祭司性質。

不寧唯是，又能「以舞降神者」，由此可以得知，則含有出神、降神之術的巫術性質。

再就「薩滿」而言，《中國大百科全書》〈宗教〉篇中，解釋薩滿云：

薩滿(shaman)：薩滿教巫師。按滿-通古斯語解釋，是激動不安或瘋狂亂舞，並含有占卜之意。作為巫師，被認為是人和神的中介，傳遞神靈意旨，溝通人間和鬼神世界。

130

又埃里亞德在其所著的《薩滿教》書中云：

薩滿教 = 出神之術。……薩滿是擅於進入恍惚狀態的人，當他進入恍惚迷離之時，他的靈魂相信已離開他的身體，上騰入青空，或潛降至地府。<sup>131</sup>

<sup>128</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第五篇注上，〈巫〉，頁203~204。

<sup>129</sup> 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，第7期，頁997。

<sup>130</sup> 參見梅益總編，《中國大百科全書》，〈薩滿〉，頁326。

<sup>131</sup> 見埃里亞德著，Willard R. Trask 譯，《薩滿教》，其原文云：  
「shamanism = technique of ecstasy. ... the shaman

由此可見，薩滿能暫時歸於虛無不存的真空狀態，並且可以使來自於彼界的神聖力量，降臨其身，佔據其原有的人格，故能溝通人間與鬼神世界。此種能力，可謂薩滿特有的出神、降神之術的巫術性質。

薩滿除其特有的出神、降神之術的巫術性質之外，就祭司性質而言，如前引之《中國大百科全書》〈宗教〉篇中，解釋薩滿教的宗教信仰云：

該教(薩滿教)具有較複雜的靈魂觀念，在萬物有靈信念支配下，以崇奉氏族或部落的祖靈為主，兼有自然崇拜和圖騰崇拜的內容。崇拜對象極為廣泛，有各種神靈、動植物以及無生命的自然物和自然現象。<sup>132</sup>

據此可以得知，薩滿教相信萬物有靈與靈魂不滅，則屬於多神信仰的教派系統。薩滿為執行其祭祀的主導人物，兼具人神之間的媒介者，此當言薩滿的祭司性質。

由是觀之，若視從巫儀執行的本領，巫與薩滿兩者，其實無具迥然不同的差異。

## 2. 巫儀內容

再從文獻的記載而觀察，巫教與薩滿教的巫儀內容之間有何區別。居於中國北方的滿族，以及在東北、內蒙、外蒙與廣大漢族地

---

specializes in a trance during which his soul is believed to leave his body and ascend to the sky or descend to the underworld。」，頁4~5。

<sup>132</sup> 參見梅益總編，《中國大百科全書》，〈薩滿教〉，頁327。



區的諸多少數民族，不惟從古原本信仰薩滿教，至今仍然承襲信仰傳統的薩滿教。

有關其地區的薩滿教方面的記載甚多，如《中國大百科全書》〈宗教〉篇，解釋薩滿云：

薩滿常在生產季節、氏族或部落械鬥時主持各類宗教儀式。平時的主要宗教活動，大多是為族內外病人病畜跳神驅鬼，或以占卜提示尋找丟失牲畜、財物的方向等。薩滿治病一般不給藥物，也少有醫療措施，主要靠跳神。跳神儀式多在夜晚進行。包括薩滿請神、降神、附體、神言和神歸等過程，其間有時穿插具有巫術意味的驅鬼斬魔項目。<sup>133</sup>

又在《黑龍江志稿》卷六中，其云：

薩滿教為滿州的一種宗教。亦猶蒙古之喇嘛，其名見諸《北盟錄》。金時此教盛行。凡祭祀祈禳必跳神，名曰薩瑪。<sup>134</sup>

又在莫東寅的《清初滿族的薩滿教》書中，其云：

滿族必行巫祭，先迎主神及諸靈，次述願望，乞求宣托命令，最後上供歌舞，對神謝恩。又有防鬼退鬼等咒法的祓禳行為。<sup>135</sup>

<sup>133</sup> 參見梅益總編，《中國大百科全書》，〈薩滿〉，頁326。

<sup>134</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁22。

<sup>135</sup> 同上。

又在常明的《滿州祭神祭天典禮》的序中說：

清代皇室王公暨諸宗室覺羅之家，必用婦人為司祝，滿語仍稱薩滿，此即金代之女巫。<sup>136</sup>

由上述引文可見，居於中國北方的許多地區，仍然普遍信仰薩滿教。則謂滿族、朝鮮族、錫伯族、蒙古族、達斡爾族、赫哲族、鄂溫克族、鄂倫春族等，均信仰薩滿教。

若視從上述引文的其「跳神驅鬼」、「醫療措施」、「占卜提示」、「祭祀祈禳，必跳舞」與「防鬼退鬼等咒法的祓禳」等的巫者從事職責的描述，以及「巫祭」與「女巫」等的字眼，因其巫儀內容之相似，一般研究薩滿教的學者，認為薩滿教等於中國其他地區盛行的宗教之類，甚至於以薩滿教為巫教。<sup>137</sup>

除此之外，如前引之，張光直在〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉此篇文章中，英文的「薩滿教(Shamanism)」直接翻成「巫教」。<sup>138</sup>

### （三） 巫教之一的薩滿教

有關薩滿教與巫教或其他原始宗教之異同的問題，迄今仍無令人滿意的解答。若干中國地區的學者曾經試圖，將早已流行於北方西伯利亞一帶的薩滿教與久傳於南方中國的巫教，兩者分而論之，

<sup>136</sup> 同上。

<sup>137</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁3~4。

<sup>138</sup> 張光直，〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉，《臺大考古人類學刊》，第49期，頁1。

認為地域性甚強的薩滿教信仰與巫教信仰，確實有所分別。<sup>139</sup>

然而，此種論點已逐漸質疑問難，許多中外地區的學者，便認為薩滿教屬於巫教的範疇。因此，不僅將所有原始宗教性質的宗教形態，均視為薩滿教，尤其將薩滿教與巫教混作一談。<sup>140</sup> 並且在上述之文章中，筆者已詳細討論巫者與薩滿兩者不具明顯的區別，以及由其在宗教上的信仰性質與職能的分析而看，薩滿教與巫教亦無具顯著的差異。

正因為如此，本文在定義上，認為薩滿教屬於巫教的一種宗教，亦可稱之為巫教。由此而看，除滿族的薩滿教之外，<sup>141</sup> 其他類似原始宗教性質的巫教形態，均可視為屬於巫教的範疇。

換言之，不僅在中國地區之內的漢族的巫覡信仰、藏族的苯

<sup>139</sup> 對於將早有流行於北方西伯利亞一帶的薩滿與久傳於南方中國的巫教，分而論之者，可參見胡耐安，〈邊疆宗教概述〉，收入《邊疆論文集》，下冊，頁 974；莊吉發，〈薩滿信仰的社會功能〉，收入《國際中國邊疆學術會議論文集》，頁 223~224；庚修明〈薩滿文化與傩文化比較〉，頁 145~148。此外，亦有將薩滿信仰視為北半球溫帶與寒帶地區的共同傳襲現象，然而仍與南中國有所區別，如富育光，《薩滿教與神話》，〈引論〉，頁 5~9。

<sup>140</sup> 將薩滿教與巫教混稱，或將所有原始宗教形態均視為薩滿教者，可參見凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，頁 104；埃里亞德著，Willard R. Trask 譯，《薩滿教》，《新思潮》，第 45 期，1955 年，頁 108；張光直著，郭爭及陳星譯，《美術、神話與祭祀》，頁 137~138；宋兆麟，《巫與巫術》，頁 31~32；梁釗韜，《中國古代巫術——宗教的起源與發展》，頁 193。

<sup>141</sup> 此薩滿教，則包括曾廣泛流傳於中國東北到西北邊疆地區，如操阿爾泰語系的滿-通古斯、蒙古與突厥語族的許多民族，以及信仰薩滿教的朝鮮族、錫伯族、蒙古族、達斡爾族、赫哲族、鄂溫克族、鄂倫春族等。

教、彝族的畢摩教、納西族的東巴教、普米族的沙巴教等的宗教信仰，皆視為巫教之外，並且通常泛指東起白令海峽、西迄斯堪的納維亞拉普蘭地區之間信仰的亞、歐兩洲北部烏拉爾-阿爾泰語系各族的土著宗教，以及廣義地借指今天世界各地原始社會土著民族，特別指北美愛斯基摩人、印第安人與澳大利亞土人的原始宗教，均屬於巫教的範疇。<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，〈前言〉，頁 4。另見於埃里亞德著，Willard R. Trask 譯，《薩滿教》，此書由觀察世界諸多民族的土著宗教現象而成書。此外，梅益總編，《中國大百科全書》，〈薩滿教〉，頁 327。

## 第三章 中國巫術的概況

### 第一節 古籍文獻上的巫術記載

瞿兌之，〈釋巫〉篇中云：「巫也者，處乎人神之間，而求以人之道，通於神明者也。」<sup>1</sup> 據瞿兌之的意見可知，巫者的定義為通於神明，娛悅於人，以求人的安然無恙的人物。具有此種能力的「巫」的稱謂，在早期古文獻中已出現，如巫咸、巫賢等，各為帝堯之醫與殷之賢臣，<sup>2</sup> 可見商代之前即有以巫作為職業。

即使如此，「巫」字在古代文獻中，常與祝、宗、卜、史等諸字連稱並舉，而其涵義又頗為相近，故學者對其間之關係頗多異說，如陳夢家，則謂：「祝既是巫，故祝史、巫史皆是巫也，而史亦巫也。」<sup>3</sup> 此外，王治心，則謂：「古代有兩種官，一種叫史，一種叫祝，巫就是祝的一類。」<sup>4</sup> 然而瞿兌之，則言：「巫雖恒與

<sup>1</sup> 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，第7期，頁997。

<sup>2</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁5。關於巫咸，《世說》中謂巫咸乃殷中宗之相，始作巫者。亦在《列子》中說：「有神巫曰季咸，知人生死存亡，期以歲月，旬日如神。」，此季咸即為巫咸。另外，至於巫賢，據《尚書》的記載，則視為巫咸之子，亦為殷祖乙之賢相。

<sup>3</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁533~534。

<sup>4</sup> 王治心，《中國宗教思想史大綱》，頁20。

祝連言，自與祝不同。」<sup>5</sup> 除此之外，勞貞一，則言：「古代祭司應當是三種人掌管的，即是巫、祝、和史，但依理是統於太史的。」<sup>6</sup> 然而李宗侗，則謂：「祝、宗、卜、史等百官皆是巫之變體，皆出自巫。」<sup>7</sup> 此外，文崇一，論楚之宗教亦謂：「卜尹為皇室的卜官，祝、宗則為皇室和貴族的宗教官，巫覡則為平民之宗教師，而祝宗卜尹巫覡，又可統稱為『巫』。」<sup>8</sup> 故對「巫」字之義，紛紜眾說，不可不先辨明。

筆者對於此節〈古籍文獻上的巫術記載〉的討論範圍，則自甲骨文至漢代典籍上的記載為止。

## 一．「巫」字的創意討論

### （一） 甲骨文中的「巫」字

漢字的起源雖已可追溯至史前陶文，但現今所發現的各期史前

---

<sup>5</sup> 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，第7期，頁997。此外，白川靜亦以為：「巫係以鬼神為對象而主舞樂，祝係以靈魂為對象而主祈告。」，雖同為「聖職之人」，然二者有異。詳見白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁137~140。

<sup>6</sup> 勞幹，〈古代思想與宗教的一個側面〉，《學原》，第一卷，第10期，頁8~11。此外，陳槃庵亦謂：「巫主通神而祝主贊辭，二者相需為用。」，而巫與祝皆太史之屬官，皆「統於史」。詳見陳槃庵，〈秦漢間之所謂「符應」論略〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》（以下簡稱《史語所集刊》），第16本，頁5~6。

<sup>7</sup> 李宗侗，《中國古代社會史》，頁118~125。

<sup>8</sup> 文崇一，《楚文化研究》，頁144。

陶文數量極少(自一字以至六十六字不等)，<sup>9</sup> 故欲探討「巫」字之義，應自甲骨文起。

甲骨文中有「𠩺」字(圖 1)，一般研究古文字的學者，如唐蘭、郭沫若、陳夢家、饒宗頤、屈萬里、李孝定、于省吾、周鳳五、張光直、許進雄等，皆將之隸定為「巫」字。<sup>10</sup> 然而，諸家對此字的釋義，或因不同的辭例，或因對同一辭例有不同的見解，眾說紛紜，莫衷一是，以致諸說並陳。

若視諸家所說，亦不外下列九義：第一，可釋為卜筮之「筮」字；<sup>11</sup> 第二，可釋為一種祭祀的名稱，類似「方祀」、「望祀」；



《合》34155

圖 1 甲骨文的巫字

<sup>9</sup> 詳見李孝定，〈再論史前陶文和漢字起源問題〉，《史語所集刊》，第 50 本，第 3 分，頁 431~483。

<sup>10</sup> 詳見李孝定，《甲骨文字集釋》，第五冊，頁 1595~1597。松丸道雄、高嶋謙一合編，《甲骨文字字釋綜覽》，頁 141~142。

<sup>11</sup> 詳見饒宗頤，《殷代貞卜人物通考》，上冊，頁 41~42。其云：「殷代占卜之制，史無可徵。惟〈洪範·稽疑〉言：『擇建立卜筮人。』、『立時人作卜筮。』又言：『龜從筮從。』則殷人占卜時『龜』與『筮』兼施。龜所以審兆辨體，故〈洪範〉有雨、霽、蒙、驛、充，此言兆象也；筮所以揲爻立卦，故有『貞』『悔』，此言卦象也。二者釐然有別。予謂殷當有筮法，卜辭𠩺字，以詁楚文證之，為『巫』字無疑。巫與筮通，《周禮》筮人有九筮，曰巫

<sup>12</sup> 第三，可釋為國名；<sup>13</sup> 第四，可釋為地名；<sup>14</sup> 第五，可釋為一種神名；<sup>15</sup> 第六，可釋為一種人；<sup>16</sup> 第七，可釋為四方的方位；<sup>17</sup> 第

更巫咸等，鄭玄：『巫讀皆當為筮。』卜辭有云：『丙戌卜，貞：巫曰，集貝，于帚用，若。一月。』（《零拾》二三）『巫曰』讀為『筮曰』于義可通。」此外，另見於〈巫的新認識〉，《宗教與文化》，仍然持有類似的考釋。

<sup>12</sup> 詳見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁578~579。其云：「『方帝』的『方』是動詞，即『方告于東西』之『方』。它和後世的『方祀』、『望祀』相當，即各以其方向祭祀四方之帝，《小宗伯》所謂：『兆五帝於四郊』。上述『巫帝』之巫若為動詞，則與此『方帝』相似。『方帝』見於武丁卜辭，『巫帝』見於武文卜辭。巫作𠂔象四方之形。」

<sup>13</sup> 同上，頁577~578。其云：「『妥其氏巫。』（《乙》4628，參《乙》5303），但此例之巫則是地名或國名。」

<sup>14</sup> 同上。

<sup>15</sup> 同上。其云：「四戈與四巫，都是神名。所謂四巫當指四方之巫如東巫北巫等。」另見於于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁2920~2923。其云：「『巫』為殷人祭祀之對象，與風雨有關。」除此之外，林已奈夫，〈中國古代の神巫〉，《東方學報》，第38期，頁211~218。



<sup>16</sup> 同上。其云：「以『巫帝一犬』為例，……巫可能是主詞，則帝為禘(動詞)而一犬是賓詞，……；若以巫為主詞，則他是一種人。」另見於李孝定，《甲骨文字集釋》，第五冊，頁1599。饒宗頤，《殷代貞卜人物通考》，下冊，頁663。林已奈夫，〈中國古代の神巫〉，《東方學報》，第38期，頁210~218。









<sup>17</sup> 周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》，第3期，頁16。周鳳五認為，𠂔字表示四方的方位，其云：「試看𠂔字主要是垂直相交的兩條直線，在直線的四個末端各有一條短橫畫。假設垂直相交的兩條直線，其作用在指示東、西、南、北四個方位，那麼末端的四短橫正可以視為表示四方的標幟。換言之，𠂔的形構原本指四方，而四









八，可釋為舞；<sup>18</sup> 第九，可釋為一種巫行法工具。<sup>19</sup>

方所以能表示「巫」，則由於上節所述巫的角色身分與四方有關的緣故。」

- <sup>18</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第 20 期，頁 537。陳夢家以「巫」為「舞」字，其云：「卜辭『舞』字作、，象人兩袖秉旄而舞，訛變而為小篆之『巫』：

 →  →  →  →  →  →  → 

其所從之舞飾訛而為，其所從之大訛而為工，金文舞字所從之大出頭一點常與兩臂平交，而兩腳由銳角而鈍角而幾至于平角，如陳公子獻『無』字，故至《說文》時代『巫』字已由從大而為從工。……『舞』、『巫』既同出一形，故古音亦相同，義亦相合，金文『舞』、『無』一字，《說文》『舞』、『無』、『巫』三字分隸三部，其于卜辭則一也。」

- <sup>19</sup> 李孝定，《甲骨文字集釋》，第五冊，頁 1597。其云：「許君此解乃就篆文為說，從，象二人相嚮立，亦與褒形不類。言與工同意，語意亦殊曖昧。王筠讀云：『人謂工也。』；又云：『不云從工而云同意，則工字象形可知。』說更支離，難以徵信工字何得象人形乎，自來解許書者，於巫字說解皆囿于許說，殊不足以厭人意。……惟巫字何以作亦殊難索解，疑象當時巫者所用道具之形，然亦無由加以證明，亦惟不知蓋闕耳。」此外，日人白川靜則謂：「工也是咒具，巫之字形，蓋可視作象用兩手持其咒具之形。」此種看法，亦可見於許進雄，《古文諧聲字根》，頁 118。又見於許進雄，《中國古代社會》，頁 505~507。其云：「甲骨文的巫()字，作兩工形交叉的器具形，大概是行法術時所用的工具象形。」除此之外，周策縱〈「巫」字初義探源〉，《大陸雜誌》一篇文章中，提及甲骨文與《詛楚文》，以及金文與古鉅印文的結果，主張巫者與玉必有密切的關係，則巫者所持道具，有可能由玉製作而成。其云：「玉應該是巫事神的主要道具，甚至可能用它發聲作樂，以加告神祇。因此才把玉字略加變動整齊化，用為巫的通名。」此外，張光直亦認為，甲骨文與金文中的巫()字為古

如上所述，對甲骨文的「𠩺」字的考釋，眾說紛紜，莫衷一是，尚無定說，即使如此，若據許進雄的「甲骨文的巫(𠩺)字，作兩工形交叉的器具形，大概是行法術時所用的工具象形。」<sup>20</sup>等說法，筆者個人認為甲骨文的「𠩺」字，可能為將附著患者身體的鬼魅驅逐除去時使用的道具。<sup>21</sup>

因為，於中國古文獻上，巫者常又稱為巫醫，<sup>22</sup>亦常見「醫」

時巫者使用的工具，其云：「卜辭和金文中都有巫字，作𠩺。……實際上我們不如更直接的巫師以『工』為象徵形的道具。……許慎似是知道巫字本義的，所以工巫互解，而工即矩。矩是木匠用來畫方畫圓的工具。為什麼古代的巫以矩為基本道具呢？……矩可以用來畫方，也可以用來畫圓，用這工具的人，便是知天知地的人。巫便是知天知地又是能通天通地的專家；所以用矩的專家正是巫師。」張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁44~45。

<sup>20</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁505~507。

<sup>21</sup> 對於此「𠩺」字的考釋，許進雄亦認為一種工具象形。即使如此，進一步討論其用途，則認為使用於占卜的工具，其云：「巫字是筮字的部分。筮字作手拿著問筮的工具從事運算占斷之狀，竹則是工具的材料。知筮表示雙手演算蓍草或竹策的占筮方法，巫則是以占卜為職業的人。」許進雄，《中國古代社會》，頁505~506。

<sup>22</sup> 中國古代，巫醫不分，治病之事乃為古代巫者職事之一。此事在《山海經》，卷十六，〈大荒西經〉中便有其記載，其云：「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。」，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-75~78。亦在卷十一，〈海內西經〉云：「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶窶之尸，皆操不死之藥以距之。」郭璞對此六巫注云：「皆神醫也。」，而又引《世本》曰：「世本作曰：『巫彭作醫。』」，頁1042-

字寫成「𪚩」字等的記載，<sup>23</sup> 據此可以得知，巫者與除疾治病頗有密切關聯。

此外，依據人類學的田野資料報告，北美洲巫者奧日貝(Ojibway)人中的三種不同層次的巫者中第二種，即稱之為節沙歧(Jessakkid)，舉行巫醫儀式時，將 4 根骨頭對著病人患處，用嘴吸去作祟的精靈或除去病魔。<sup>24</sup>

西方基督教的十字架，亦頗像甲骨文的「卣」字般兩工形交叉(圖 2)，<sup>25</sup> 一方面象徵嚴肅莊重的宗教性，另方面亦常為神父所使用，便驅逐除去附著患者身體的魔魅，<sup>26</sup> 此乃眾知之事實，自不勞

63~65。再看《說文解字注》〈醫〉字下記載，「古者巫彭初作醫。」，見(清)段玉裁注，《說文解字注》，第十四篇注下，〈醫〉，頁 757。許進雄在《中國古代社會》〈疾病與醫藥〉篇中云：「甲骨文雖不見醫字，以商代中期遺址發現儲存草藥材一事看來，商代必有善用藥物的人。其職大概由巫去充當。以藥物治病的人為醫，以舞蹈、祈禳等心理治療為主的人為巫，這是後代的分法。在民智未大開的時代，治病大半以心理治療為主。中國早期的名醫又都具有巫的身分。」見許進雄，《中國古代社會》，〈疾病與醫藥〉，頁 506。

<sup>23</sup> 有關「醫」字又寫成「𪚩」的記載，在《廣雅》〈釋詁四〉〈靈子〉條，王念孫疏證於下，其云：「醫，即巫也。巫與醫皆所以除疾，故醫字或從巫作𪚩。《管子》〈權修〉篇云：『好用巫𪚩。』，《太元》〈元數〉篇云：『為𪚩為巫祝。』」(魏)張揖、(清)王念孫疏證，《廣雅疏證》，〈釋詁四下〉，頁 463。

<sup>24</sup> 參見林惠祥，《文化人類學》，頁 328。

<sup>25</sup> 茲錄(圖 2)的各種十字架附圖，參考任繼愈主編的《宗教大辭典》，頁 730。亦參考日人神學博士高木壬太郎的《基督教大辭典》，頁 675~676。

<sup>26</sup> 施行此術的英文名為 Exorcism，其意在於凡以符咒等巫術，驅逐附

吾人多費筆墨矣。

由上述舉例可知，巫者從事驅逐作祟的精靈與除去病魔的工作時，皆用某種工具施術，故可以推測中國古代的巫者，亦使用某種工具完成其醫療目的，甲骨文的「巫」乃為其工具。

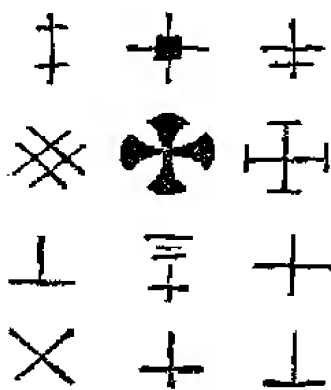


圖 2 各種十字架圖案

不寧唯是，佛教的標誌「卐」之形，其形與甲骨文的「卐」字頗為類似形狀，原為古代印度表示吉祥之標誌，<sup>27</sup>













於人身或伏於家室的惡鬼。此詞雖於聖經唯有一見(I Samuel 16: 14-16 in the Old Testament)，然古時各國，除希伯來人外，皆有其事。蓋鬼魔之力，遠過世人所有，故被鬼所附者，斷不能由人力得救援，且具有超人能力者，以符咒等方法，救人脫離此種患難。參 Dr. James Orr, 《A Chinese Bible Encyclopedia: 中文聖經百科全書》，頁 1583。此外，Grolier Incorporated, 《The Encyclopedia Americana》，International Edition, 〈Exorcism〉, 頁 766。

<sup>27</sup> 若參《佛光大辭典》的「卐」字的解釋，其云：「梵語 Srivatsalksana。又作万字、萬字、卐字。音譯作室利鞞蹉洛剌曩。意譯作吉祥海雲、吉祥喜旋。為佛三十二相之一，八十種好之一。乃顯現於佛及十地菩薩胸臆等處之德相。長阿含卷一大本經、大薩遮尼乾子所說經卷六、大般若經卷三八一等，均記載佛之胸前、手足、腰間等處有卐字。於今印度阿摩羅婆提（梵語

可知在意義上亦含有巫術性質。

此外，與甲骨文的「卪」字類似形狀的古文字，在甲骨文卜辭暨中國古代青銅器銘文上，屢見不鮮發現的許多「亞」字，<sup>28</sup> 宋以來稱為亞形。對於此「亞」字的考釋，最早見於北宋的《博古圖》，<sup>29</sup> 以此得知，以亞形認為在古代宗廟或廟室即明堂建築牆垣時，作為亞形的四周平面圖形。古人以亞形認為頗有神靈能驅逐邪氣的神聖圖形，亦有防制外界邪氣侵襲的神聖力量，故運用在宗廟或廟室即明堂等神聖的建築上。據以考古挖掘的報告，殷墟地上的建築皆破壞殆盡，牆垣與屋頂均無跡可尋，即使如此，殷墟出土的

Amaravati) 出土之佛足石，亦刻有數個卪字。卪之形，原是古代印度表示吉祥之標誌。除印度外，波斯、希臘均有此類符號，通常被視為太陽、電光、火、流水等之象徵。在古代印度，佛教、婆羅門教、耆那教均使用之。最早時，古印度人認為此一符號乃存於梵天、毘濕奴（梵語 Visnu）、吉栗瑟拏（梵語 Krsna）胸部之旋毛，而普遍視之為吉祥、清淨、圓滿之標相。在佛教，卪字為佛及十地菩薩胸前之吉祥相，其後漸成為代表佛教之標誌。」佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，〈卪〉，頁 2202~2204。

<sup>28</sup> 此「亞」字在甲骨文中寫成、、、（許進雄，《古文諧聲字根》，頁 161。）、、、、（于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁 2898~2906。），於金文中寫成、、、（許進雄，《古文諧聲字根》，頁 161。），於許慎的《說文解字》中寫成亞（見（清）段玉裁注，《說文解字注》，第十四篇注下，〈亞〉，頁 745。）。對於此「亞」字的考釋，眾說紛紜，尚無定說。據許進雄的考釋，認為墓道或建築地基形。

<sup>29</sup>（宋）王黼，《博古圖》，卷一，〈商亞虎父鼎〉之下，其云：「銘四字，亞形內著虎象。凡如此者皆為亞室，而亞室者，廟室也。廟之有室，如左氏所謂宗祔，而杜預以謂宗廟中藏主石室是也。」

大墓的墓坑與坑內的木室，頗具有宗廟明堂禮制的建築特性，<sup>30</sup> 則

<sup>30</sup> 高去尋，〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，《史語所集刊》，第 39 本，〈慶祝李方桂先生六十五歲論文集〉，下冊，頁 177~182。其云：「這種平面亞字形的木室共發現 5 座：屬於第 I 類型者 2 座，出現在後岡大墓與西北岡 1001 號墓之內，後岡大墓是只有南北二道的大墓，1001 墓是有四條墓道的大墓。屬於第 II 類型者 3 座，出現在西北岡 1003，1004，1550 號大墓內，這三墓都是有四道的大墓。這 5 座大墓之中，與墓室有關的墓坑，只有 1001 墓墓坑的口面底面作亞字形，1550 墓的上口作長方形，底面作不規則的亞字形與它們的木室相照應，其餘的三墓則口底面皆為長方形。……我個人的看法，在八座可見墓坑底的大墓之中有五座的木室都作亞形，決不是偶然的情形，不容懷疑的它應該是當時喪禮的一種制度建築。這種喪禮制度的建築可能是象徵著當時貴族社會的一種禮制建築，而非一般的住處。這種貴族社會的禮制建築根據後世的記載，它是祭祀祖先的地方，也是祭祀上帝和頒布政令舉行重要典禮的處所，它的名稱，較早的說法是夏后氏稱之為世室（即大室），殷人稱之為重屋，周人稱之為明堂，我們現在稱它為古代的宗廟明堂建築。換句話說我認為大墓內亞形木室可能是古代宗廟明堂的象徵性建築，殷代貴族死後，地上的亞形建築可能是他們靈魂的寄託所，地下的亞形木室則是他們屍體埋藏的地方。至於我的所謂亞形木室是明堂宗廟的象徵性的建築，意思只是說它本是專為在地下埋藏死者而設，無需完全與地上的建築相同，但是它已表現了後者最重要的具有代表性的特點，使人一望而知它是屬於宗廟明堂一類而非一般的居住建築。換句話說，殷代活人所用的建築物無論半地下穴式或地上式無論一般性的或禮制性的，都應該有門有窗；屋頂據甲骨文的表現應該是兩坡上的中脊式，而亞形木室則全為平頂無門窗，亦無間隔，但是它卻表現著一種建築物最大的特點，平面作亞形。」此外，張光直，《中國青銅時代》（第二集），〈說殷代的亞形〉，頁 81~89。其云：「假如亞形只是殷金文裏面的一個圖形文字，對它的正確解釋，恐怕也和一般金文中所謂族

可說殷代的亞形代表一項追求神聖力量的心願，即為極其古老的一種宗教觀念的雛型。<sup>31</sup> 據此可以得知，在甲骨文卜辭暨中國古代青銅器銘文上的「亞」字，與甲骨文的「巫」字，由於古文字的形狀上頗為類似，因此筆者認為或有可能由甲骨文的「亞」字演伸至「巫」字形。<sup>32</sup>

由此觀之，佛教的標誌「卍」之形、甲骨文暨銅器銘文的

徽一樣，是很難下斷語的。但是自從 1928 年起河南安陽殷墟發掘以後，亞形的研究就入了一個新的境界。殷墟出土的大墓的墓坑與坑裏面的木室有平面圖作亞形的。對這種現象最初做詳細討論的便是高曉梅(去尋)先生。……事實上，大墓中的木室是死去的祖先升天入地的場所，也是一種明堂，它的確有一半是亞形的。」

<sup>31</sup> 對於此種宗教信仰的看法，張光直已在〈說殷代的亞形〉中記載，其云：「殷代的亞形代表一項非常古老的信仰觀念，就是說在馬雅，中國文化連續體的階段，已有宗廟明堂這種禮制建築，而且已有四木的制度，同時也就有由於四木在四角這種情形而產生的亞形的宇宙圖或明堂太室圖。像這樣看，宗廟明堂的禮制以及溝通天地與四木的信仰是在漁獵生活的舊石器時代便已存在的制度與信仰了。」張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈說殷代的亞形〉，頁 88。

<sup>32</sup> 對於「巫」字與「亞」字的關係，周鳳五認為，兩字的初誼為同一概念的衍化。其云：「對比巫與亞的形構，我們可以發現這兩個字基本相同，所異者僅前者『十』字形由兩條直線垂直相交，後者則係線條圍成的匡廓。假設『亞』的造字初誼與『巫』字有關，甚至兩字本為同一概念的衍化，應該是合乎邏輯的推測。」周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》，第 3 期，頁 17。除此之外，甲骨文的「巫」字與「亞」字，若視古文字演變的常律而言，由複雜的「亞」字形簡易成「巫」字形，則屬於減省的法則。即使如此，兩者之間演伸的問題，於古文字學上，仍尚待加以研究。參見許進雄，《簡明中國文字學》，頁 89~125。

「亞」字，以及甲骨文的「巫」字，三者在形狀與意義上，皆接近以頗有神靈能驅逐邪氣的神聖力量。<sup>33</sup>

除此之外，周策縱引《說文解字》〈玉部〉靈字的說解：「靈，巫也，以玉事神，從玉霤聲。靈，或從巫。」<sup>34</sup>，曾提巫者與玉必有密切的關係。<sup>35</sup>並在《楚辭》〈九歌〉中「靈謂巫也。」的記載，<sup>36</sup>據此可知，「巫」字含蓄一種神秘力量之義。

尤其此種玉類，古人認為頗有神靈能驅逐邪氣的厭勝物，故人類喜愛佩帶身體上，其目的在於防制外界邪氣的侵襲。<sup>37</sup>

由此得知，因玉類已具有神靈能驅逐邪氣的能量，又據如上引之《說文解字》〈玉部〉靈字的說解，以此類推，巫者在醫療去病

<sup>33</sup> 詳見何新，《諸神的起源》，頁17~25。

<sup>34</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第一篇注上，〈靈〉，頁19。

<sup>35</sup> 參見周策縱，〈中國古代的巫醫與祭祀、歷史、樂舞、及詩的關係〉，《清華學報》，第54期，頁27~30。

<sup>36</sup> 參(魏)張揖、(清)王念孫疏證的《廣雅疏證》，其中有「靈」字的解釋，其云：「《楚辭》〈九歌〉〈東皇太一〉：『靈偃蹇兮姣服。』王逸注云：『靈謂巫也。』……王注云：『靈子，巫也。楚人名巫為靈子。』」(魏)張揖、(清)王念孫疏證，《廣雅疏證》，〈釋詁四下〉，頁463。

<sup>37</sup> 張紫晨在《中國巫術》書中云：「佩物在新石器時期便有發現，當時多為骨佩和玉佩，骨佩比玉佩還要早些。佩物習俗之流行，反映出人們對佩物的一種巫術的信力，相信作為佩物的東西對人身是有作用的。」，頁167。又說：「所以玉之為物，不僅是長生藥物，或象徵純潔淨，而且是巫物，是聖物，並由它構成玉文化的許多觀念。」，頁272。此外，參宋兆麟在《巫與巫術》書中，云：「史前人們把玉看成是一種靈物，有防鬼避邪的作用，……所以是一種巫術的表現形式。」，頁5。



工作時，極可能使用玉製工具以除去病魔。

綜上所陳，以上為據，筆者個人認為甲骨文的「𠩺」字，可能為巫者醫療工作時的工具，即使如此，本文所欲討論的論點，僅限於作為自「巫」字引伸的一種人物的「巫」<sup>38</sup>（本文稱作「巫者」）。

甲骨文中所見的巫者之行事，幾乎皆與祭祀或交通鬼神之事相關，<sup>39</sup> 故知在殷人的觀念中，已有以巫者稱謂主司「事鬼神」之事者。其在甲骨卜辭上具體的用例，可參考文末之附錄〈甲骨刻辭所見之「巫」字用例〉。

## （二）金文中的「巫」字

對於金文中的「𠩺」字的考釋，與其甲骨文相比，金文中的「𠩺」字之義，既同於甲骨文，並未有鴻溝之差異。<sup>40</sup>

金文中的「𠩺」字，於〈齊𠩺姜作尊毀〉（圖 3）中，唯有出現，其釋文云：

<sup>38</sup> 有關漢字引伸的概念，可參考許進雄的說明，其云：「引伸的方法是用一個字，去表達一些與其基本意義有關的意思。有時某些概念之間可以找到它們共通的特性，或是其意義有先後層次發展的關係，就不妨用同一個字去表達它們的意義。也就是說，除中心的意義外，一個字還可以兼帶很多擴充的有關意義。經過長期的擴充，一個字可能擁有一些不太相關，甚至是相反的意義。」許進雄，《中國古代社會》，頁 4。

<sup>39</sup> 詳見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁 578~579。

<sup>40</sup> 周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》，第 3 期，頁 3。

齊𠂤姜作尊斝，其萬年  
子=孫=永寶用享。<sup>41</sup>

此處，「𠂤」字當釋「巫」為是，則「𠂤姜」為巫姜，可以毋庸置疑矣。<sup>42</sup>

對於金文的「𠂤」字的考釋，一般研究銘文文字的學者，如楊樹達、高鴻緝、張日昇、李孝定等，眾說紛紜，莫衷一是。近人對此字的說解甚多，儘管如此，其考釋均不外以「𠂤」字為巫者使用的一種道具形象的範圍。筆者茲引述較重要者，並加以檢討。

首先，楊樹達在《積微居金文說·甲文說》〈史懋壺跋〉中，對於「筭」字的記述，其云：

余按，筭字從竹從弄，而弄字從玉，今筭字從𠂤，不從玉也，諸家誤釋明矣。……按甲骨文有𠂤字，即今巫字也。……知𠂤之為巫，弄為古文巫，則筭之為筮乃確實無



圖3 〈齊𠂤姜作尊斝〉  
中的巫字

<sup>41</sup> 江淑惠，〈齊國彝銘彙考〉，《國立臺灣大學文史叢刊》，第84本，頁112。亦見於周鳳五的〈說巫〉，《臺大中文學報》，第3期，頁3。

<sup>42</sup> 同上，頁112~114。

可疑矣。<sup>43</sup>

認為「筭」字即為「筮」字，如此一來，據楊樹達的意見可知，「𠩺」字則為巫者在占卜時所使用的一種道具有關。

高鴻縉，其云：

按，巫字古文橫直從工。工，百工百官也。故𠩺字橫直皆為工。名詞。《說文》工下謂：『與巫同意』，巫下謂：『與工同意』，其意可驗。<sup>44</sup>

由高鴻縉的意見可以得知，巫字有工具之意。

若視張日昇的考釋，亦有類似的看法，其云：

按，《說文》云：『巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。象人兩褒舞形，與工同意。古者巫咸初作巫，凡巫之屬皆從巫，𠩺古文巫。』許說字形失當。甲骨文與金文並作𠩺，𠩺誤作巫，乃有人兩褒舞之臆說以傳會。竊疑，字象布策為筮之形，乃筮之本字。《易》〈蒙卦〉，「初筮告」注云：『筮者，決疑之物也。』筮為巫之道具，猶規矩之於工匠，故云：『與工同意』。<sup>45</sup>

據此可以得知，張日昇亦認為以巫為巫者使用的道具。

此外，李孝定在《金文詁林讀後記》中記載其考釋，其云：

<sup>43</sup> 楊樹達，《積微居金文說·甲文說》，〈積微居金文餘說〉，卷二，〈史懋壺跋〉，頁247。

<sup>44</sup> 周法高等合編，《金文詁林》，卷五，〈巫〉，頁2892~2893。

<sup>45</sup> 同上。

余疑象巫者所用道具，張日昇氏謂疑象布策為筮之形，策形兩端不應有兩短橫畫，然亦可備一說。<sup>46</sup>

由此可知，李孝定接受張日昇的意見。

加以檢討而言，楊樹達所言：「甲骨文有「𠩺」字，即今「巫」字也。」，此種看法，至今依然不成問題。高鴻緝解「工」為「百工百官」，即使如此，未加說明「巫」字與百工百官有何關係，故令人不知何所據而云然。若視李孝定說「道具」與張日昇說「象布策為筮之形」，二說相似，不妨併為一類，唯李說不如張說詳細而已。儘管如此，未加說明「巫」字與象布策為筮之形有何關係，令人難以信服。

筆者個人認為，正如甲骨文的「𠩺」字考釋中業已所陳，以此為據，金文的「𠩺」字，亦可能為將附著患者身體的鬼魅驅逐除去時使用的道具。

綜上所陳，對於金文中「𠩺」字的考釋，學者間對此字的說解雖不多，但仍尚無定說。即使如此，筆者個人認為，此「巫」字為巫者醫療治病時所使用的一種道具。

## 二．先秦典籍中的巫者

先秦以前典籍所載的巫者，其基本含義亦與卜辭中的巫者無大

<sup>46</sup> 李孝定，《金文詁林讀後記》，頁173。

差別。然若加以細分，則典籍所載的巫者可別為三義。<sup>47</sup>

### （一）交通鬼神的記載

巫者之第一義，則稱之為交通鬼神者，又稱「事鬼神者」。如《國語》〈楚語〉記載，其云：

昭王問于觀射父曰：『（《尚書》）〈周書〉所謂，重、黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？』對曰：『非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。……及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知福。烝享無度，民神同位。』<sup>48</sup>

又《墨子》〈迎敵祠〉亦云：

從外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。……巫必近公社，必敬神之。巫卜以請守，守獨智巫卜望氣之請而已。<sup>49</sup>

此二文即以巫者為能奉事鬼神者之謂。不寧唯是，巫者從事的占卜之事，係因各種物事之徵兆，而推斷鬼神之意欲與人事之吉凶禍福，故亦可視為交通鬼神之事之一。

一般典籍所載之巫者，亦大多可作為能奉事鬼神者，如《春秋

<sup>47</sup> 林富士，《漢代的巫者》，頁14~21。

<sup>48</sup> 《國語》，卷十八，〈楚語〉下，頁559~564。

<sup>49</sup> (清)孫詒讓，《墨子閒話》，卷十五，〈迎敵祠〉，頁528~530。

公羊傳》〈隱公四年〉便有其記載，其云：

於鍾巫之祭焉，弑隱公也。<sup>50</sup>

何休注於其下，云：

巫者，事鬼神，禱解以治病請福者也。男曰覡，女曰巫。<sup>51</sup>

又《周易》〈巽〉亦云：

九二，巽在床下，用史巫紛若，吉无咎。<sup>52</sup>

孔穎達釋「史、巫」於其下，曰：

史謂祝史，巫謂巫覡，並是按事鬼神之人也。<sup>53</sup>

依此，則巫者與祝史可並作為接事鬼神者之通稱而無別。

此外，《逸周書》〈和寤〉言：

德降為則，振于四方，行有令問，成和不逆，加用禱巫，  
神人允順。<sup>54</sup>

《莊子》〈人間世〉亦云：

故解之以牛之白癩者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以

<sup>50</sup> 《十三經注疏》《春秋公羊傳》，卷二，〈隱公四年〉，頁2205。

<sup>51</sup> 同上。

<sup>52</sup> 《十三經注疏》《周易》，卷六，〈巽〉，頁69。

<sup>53</sup> 同上。

<sup>54</sup> 朱右曾，《逸周書集訓校釋》，卷四，〈和寤〉，頁50。

適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。<sup>55</sup>

二文中之「巫者」，似亦可解為事鬼神者之泛稱。

又《墨子》〈非樂上〉引湯之官刑，曰：

其恒舞于宮，是謂巫風。<sup>56</sup>

巫風則指巫以歌舞事神。「古之巫書」<sup>57</sup>之稱的《山海經》，其中〈中山經·中次十經〉又云：

凡首陽山之首，自首山至於丙山，凡九山，二百六十七里。其神狀皆龍身而人面。其祠之，毛用一雄雞瘞，糝用五種之糝。堵山，冢也，其祠之，少牢具，羞酒祠，嬰毛一璧瘞。驪山，帝也，其祠羞酒，太牢其(具)，合巫祝二人舞，嬰一璧。<sup>58</sup>

由此得知，歌舞事神為巫覡之風俗。

此外，《春秋左傳》〈僖公十年〉的記載，其云：

晉侯改葬共太子。秋，狐突適下國，遇太子。太子使登僕，而告之曰：『夷吾無禮，余得請於帝矣。將以晉畀秦，秦將祀余。』對曰：『臣聞之，神不歆非類，民不祀

<sup>55</sup> 見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，〈人間世〉，頁86。

<sup>56</sup> 《四部精要·子部》《墨子》，卷八，〈非樂上〉頁25。

<sup>57</sup> 以《山海經》為巫書的看法，如魯迅的《魯迅全集》，第九卷，〈中國小說史略〉，其云：「蓋古之巫書也。」，頁31。

<sup>58</sup> 《山海經》〈中山經·中次十經〉，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-42~47。

非族。君祀無乃殄乎？且民何罪，失刑乏祀？君其圖之。』君曰：『諾，吾將復請，七日新城西偏，將有巫者而見我焉。』許之，遂不見。及期而往告之曰：『帝許我罰有罪矣。』<sup>59</sup>

此文描述太子申生附於新城之巫。又《楚辭集注》〈九歌〉云：

帝告巫陽曰：『有人在下，我欲輔之，魂魄離散，汝筮予之。』巫陽對曰：『掌夢？上帝其命難從。若必筮予之，恐後之謝，不能復用。』巫陽焉。乃下招曰：『魂兮歸來去，君之怕幹，何為乎？四方些舍，君之樂處，而離彼不祥些。』<sup>60</sup>

此文中的「有人」，或指屈原，<sup>61</sup> 記載楚巫巫陽為楚王尋覓其魂。由此得知，於先秦的古籍文獻中，能見鬼神附著於巫者(降神術)與驅動神鬼(召鬼術)的事實。又《春秋左傳》〈襄公十八年〉有記載，其云：

秋齊侯伐我北鄙，中行獻子將伐齊。夢與厲公訟，弗勝。公以戈擊之，首隊於前，跪而戴之，奉之以走，見梗陽之巫皋。他日，見諸道，與之言同。巫曰：『今茲主必死。』

<sup>59</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷十三，〈僖公十年〉，頁1801~1802。

<sup>60</sup> (宋)朱熹，《楚辭集注》，卷七，〈招魂〉，頁247~248。

<sup>61</sup> 王逸在「有人在下，我欲輔之。」下，注云：「人，謂賢人，則屈原也。宋玉上設天意，祐助貞良，故曰：『帝告巫陽，有賢人屈原在於下方，我欲輔成其志，以厲黎民也。』」(宋)洪興祖，《楚辭補注》，卷九，〈招魂〉，頁194~199。



若有事於東方，則可以逞。』獻子許諾。<sup>62</sup>

據上引幾文可知，兩周時期即有巫者占夢的事實。此種解夢之事，則為巫者經常擔當的專職之一，亦屬於交通鬼神之事。

## （二） 巫職的記載

巫者之第二義，則係指職業而言。如《莊子》〈應帝王〉記載，其云：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。<sup>63</sup>

由此可見，當時的巫者，從事占卜與進行巫術活動的職責。

中國古代，正如前面已提，巫醫不分而屢見醫與巫的連用詞（即複詞），<sup>64</sup> 可見治病之事乃為古代巫者職事之一。《山海經》〈大荒西經〉云：

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、

<sup>62</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷三十三，〈襄公十八年〉，頁1965。

<sup>63</sup> 見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，〈應帝王〉，頁120。

<sup>64</sup> 中國古籍文獻上記載醫與巫的連用詞的例子，（宋）朱熹，《論語集註大全》，卷十三，〈子路〉，頁270~271。另見於《四部精要·子部》《管子》，卷一，〈權修〉，頁276。此外，韓愈的《韓昌黎集》中，〈師說〉的記載，其云：「巫醫樂師、百工之人，不恥相師。……巫醫、樂師、百工之人，君子不齒，今其智乃反不能及，其可怪也歟！」，(●)韓愈，《韓昌黎集》，卷一，〈賦·雜著〉〈師說〉，頁24~25。

巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。<sup>65</sup>

〈海內西經〉亦云：

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶窶之尸，皆操不死之藥以距之。<sup>66</sup>

郭璞對此六巫，注云：「皆神醫也。」<sup>67</sup>，而又引世本曰：「世本曰：『巫彭作醫。』」<sup>68</sup> 又《論語集註大全》〈子路〉云：

子曰，南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫善夫。』<sup>69</sup>

又《管子》〈權修〉篇亦有其記載，其云：

上恃龜筮，好用巫醫，則鬼神驟祟，故功之不立，名之不章。<sup>70</sup>

據上四文可以得知，醫療治病為古代巫者職事之一。<sup>71</sup>

<sup>65</sup> 《山海經》，卷十六，〈大荒西經〉，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-75~78。

<sup>66</sup> 同上，卷十一，〈海內西經〉，頁1042-63~65。

<sup>67</sup> 同上。

<sup>68</sup> 同上。對於《山海經》與巫術之間的相關問題，可參考本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇。

<sup>69</sup> (宋)朱熹，《論語集註大全》，卷十三，〈子路〉，頁270~271。

<sup>70</sup> 《四部精要·子部》《管子》，卷一，〈權修〉，頁276。

<sup>71</sup> 若視《說文解字》〈醫〉下的記載，其云：「古者巫彭初作醫。」此文亦說明，古時巫醫不分，故治病之事乃為古代巫者主要職事之一。(清)段玉裁注，《說文解字注》，第十四篇注下，〈醫〉，頁757。

不止為此，亦有《孟子》的記載，其云：

孟子曰：『矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然，故術不可不慎也。』<sup>72</sup>

其下漢代趙岐注於此文，其云：

巫欲祝活人，匠，梓匠作棺，欲其蚤售，利在於人死也。<sup>73</sup>

依此，則《孟子》此文中之巫者，乃指為人治病以取利者。

此外，《韓非子》記載，其云：

今巫祝之祝人曰：『使若千秋萬秋、千歲萬歲之聲括耳。』而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。<sup>74</sup>

《呂氏春秋》亦云：

今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。……夫以湯止沸，沸愈不止，去其火則止矣，故巫醫毒藥逐除治之，故古之人賤之也。為其末也。<sup>75</sup>

由此可知，從事醫祝行業的巫者為人所賤視、簡視。

由以上所舉諸多事例可知，巫者可指一種專門職業者。此種含義的巫者，不僅可指「執技以守官」的官巫，且可指於民間以

<sup>72</sup> 《十三經注疏》《孟子》，卷三下，〈公孫丑〉上，頁2691。

<sup>73</sup> 同上。

<sup>74</sup> 《四部精要·子部》《韓非子》，卷十九，〈顯學〉，頁531。

<sup>75</sup> 《四部精要·子部》《呂氏春秋》，卷三，〈季春紀〉，頁560。

「巫」之專技以謀生者(簡稱「民巫」)。<sup>76</sup>

### (三) 巫官的記載

巫者之第三義，具有「官稱」的性質，乃特指巫官而言。

《周禮》所載之〈司巫〉、〈男巫〉、〈女巫〉，即為此義。

<sup>77</sup> 至於此種巫官所掌，《周禮》載其內容，其云：

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。國有大災，則帥巫而造巫恒。祭祀則共匱主及道布及蕝館。凡祭事守瘞。凡喪事，掌巫降之禮。<sup>78</sup>

又云：

男巫：掌望祀、望衍，授號，旁招以茅。冬堂贈，無方無筭。春招弭，以除疾病。王弔，則與祝前。<sup>79</sup>

又云：

女巫：掌歲時祓除釁浴。旱暵則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大災，歌哭而請。<sup>80</sup>

<sup>76</sup> 林富士，《漢代的巫者》，頁14~19。

<sup>77</sup> 有關《周禮》記載的具體內容，可參閱本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>78</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁816~817。

<sup>79</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈男巫〉，頁816。

<sup>80</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈女巫〉，

由此可知，此種巫官主要為掌祭祀鬼神之事，或祈或禳，以除各種凶災。

又《禮記》〈禮運〉所載，亦與此相類，其文云：

故宗祝在廟，三公在朝，三老在學。王前巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右，王中心無為也，以守至止。<sup>81</sup>

此言王之眾官，而巫者為其中之一。此外，《禮記》〈檀弓下〉亦云：

君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也。<sup>82</sup>

〈喪大記〉又云：

大夫之喪，將大斂，既鋪絞紛衾衣。君至，主人迎先入門右，巫止于門外。君釋菜，祝先入升堂。……大夫、士既殯，而君往焉，使人戒之。主人具殷奠之禮，俟于門外，見馬首，先入門右，巫止于門外，祝代之。<sup>83</sup>

《儀禮》〈士喪禮〉亦云：

君至，主人出迎于外門外，見馬首，不哭，還，入門右，北面，……巫止于廟門外，祝代之，小臣二人，執戈先，

頁 816。

<sup>81</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷二十二，〈禮運〉，頁 1425。

<sup>82</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷九，〈檀弓下〉，頁 1302。

<sup>83</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷四十五，〈喪大記〉，頁 1580~1582。

二人後。<sup>84</sup>

此皆言「君臨臣喪」之禮，證之《周禮》，則此為「男巫」所掌，文中之巫者皆指巫官而言。

此外，《大戴禮記》亦云：

凡民之藏貯，以及山川之神明加于民者，發國功謀，齋戒必敬，會時必節。日麻巫祝，執伎以守官，俟命以作。祈王年，禱民命，及畜穀蜚征庶虞革。<sup>85</sup>

文中之巫者，亦為掌祭祀祈禱的巫官。

除上述的《三禮》之屬之外，其他先秦典籍亦有關於「巫官」的記載，如《荀子》〈王制〉〈序官〉即云：

相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。<sup>86</sup>

由此得知，巫官掌占卜之事。

此外，《荀子》〈正論〉又云：

天子者，執至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊無上矣。……出戶而巫覡有事，出門而宗祀有事。<sup>87</sup>

<sup>84</sup> 《十三經注疏》《儀禮》，卷三十七，〈士喪禮〉，頁1140~1141。

<sup>85</sup> 高明註釋，《大戴禮記今註今譯》，〈千乘〉，頁302。

<sup>86</sup> 《四部精要·子部》《荀子》，卷五，〈王制〉，頁400。

<sup>87</sup> 《四部精要·子部》《荀子》，卷十二，〈正論〉，頁425。

文中之巫覡、宗祀，皆指巫官而言。

由以上所舉諸多事例可知，先秦典籍中所言之巫者，有時乃特指巫官而言，而作此義時，當與史官、祝官、卜官等判然分別，絕不可混。<sup>88</sup>

綜上所陳，以上所舉交通鬼神、巫職、巫官等的諸多事例，雖不盡妥切，然先秦典籍中所載之巫者，大致可別為上述三義，則似無可疑矣。

### 三． 漢代典籍中的巫者

由以上所述可知，先秦典籍中所載的巫者，或泛指具有「奉事鬼神」之技能者而言，或專指以「巫職」為業者而言，或專指「巫官」而言，實其三義，而漢籍所載之巫者亦然。

#### （一） 交通鬼神的記載

以「巫」泛指「事鬼神者」，如東漢王充《論衡》載云：

鬼神用巫之口告人。<sup>89</sup>

《前漢書》〈郊祀志〉亦有其記載，其云：

<sup>88</sup> 對於先秦的巫官、史官、祝官、卜官，已詳加說明在本書的第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>89</sup> 《四部精要·子部》《論衡》，卷二十六，〈實知〉，頁917。

文成死，明年天子病，鼎湖甚，巫醫無所不致。游水發根言上：『郡有巫，病而鬼下之。』上召置祠之甘泉，及病，使人問神君。神君言曰：『天子無憂病，病小瘳，強與我會甘泉。』於是，上病瘳，遂起幸甘泉，病良已。<sup>90</sup>

由此可知，漢代巫者有任「降神」之事實。

此外，班固承觀射夫之說，亦云：

民之精爽不貳，齊肅聰明者，神或降之，在男曰覡，在女曰巫。使制神之處位，為之牲器。<sup>91</sup>

何休《公羊解詁》亦云：

巫者，事鬼神，禱解以治病請福者也，男曰覡，女曰巫。<sup>92</sup>

鄭康成《鄭氏詩譜》亦云：

大姬無子，好巫覡，禱祈鬼神，歌舞之樂。<sup>93</sup>

許慎《說文解字》亦言：

巫，巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。……覡，能齊肅事神明者。在男曰覡，在女曰巫。<sup>94</sup>

<sup>90</sup> 《二十五史》《前漢書》，卷二十五上，〈郊祀志〉上，頁121。

<sup>91</sup> 《二十五史》《前漢書》，卷二十五上，〈郊祀志〉上，頁118。

<sup>92</sup> 《十三經注疏》《春秋公羊傳》，卷二，〈隱公四年〉，頁2205。

<sup>93</sup> (漢)鄭玄，《鄭氏詩譜》，卷一。

<sup>94</sup> 見(清)段玉裁注，《說文解字注》，第五篇注上，〈巫〉，頁



據上引四文可知，班固、何休、鄭玄、許慎四家之說，或謂「制神之處位、為之牲器」、或謂「事鬼神」、或謂「禱祈鬼神」、或謂「事無形、事神明」，皆為就巫之通稱義言之。

由此觀之，若結合諸家之釋義而言，則漢籍所載之「巫」，除指正官之巫與職業之巫外，亦具有某種精神特質及特殊知能(如所謂的「精爽不貳、齊肅聰明」)，而能交通鬼神(如「降神」、「禱解」)以祈福解禍。

## (二) 巫職的記載

以「巫」為職業的「巫者」，如東漢應劭《風俗通義》即云：

巫氏，凡氏於事，巫、卜、匠、陶也。殷有巫咸、巫賢，漢有冀州刺史巫捷，又有巫都著《養性經》也。<sup>95</sup>

所謂「凡氏於事」，蓋言因其先「世職世事」，故因其「事」(職業或職事)而為氏(即秦漢以降之姓)。於此，可參閱鄭玄《詩譜》更一針見血的指出，其云：

古代之巫，實以歌舞為職。<sup>96</sup>

由此可見，巫者以歌舞事神為己業。此外，東漢王充《論衡》即載：

巫知吉凶，占人禍福，無不然者。<sup>97</sup>

---

203~204。

<sup>95</sup> (漢)應劭，《風俗通義》，佚文，〈氏姓上·巫氏〉，頁506。

<sup>96</sup> (漢)《鄭氏詩譜》，卷一。

此文說明，漢代的巫者為人從事占卜職事。

於中國古代社會中，獲得醫術主要掌握於醫巫者之手的名譽，至於漢代已有極為變化。《史記》〈扁鵲倉公列傳〉便有其記載，其云：

故病有六不治。……信巫不信醫，六不治也。有此一者，則重難治也。<sup>98</sup>

司馬遷對巫者醫療疾病的職事能力，持有極其輕賤之念，據此亦可知，巫者醫療的地位已大幅沒落。<sup>99</sup>

此外，《史記》〈滑稽傳〉的記載，其云：

（西門）豹問其故，對曰：『鄴三老廷掾常歲賊歛百姓，收取其錢得數百萬，用其二三十萬，為河伯娶婦，與祝巫共分其餘錢持歸。』<sup>100</sup>

前已引之《風俗通義》亦有其記載，其云：

會稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝賦歛受謝，民畏其口，懼被祟，不敢拒逆。是以財盡於鬼神，產匱於祭祀，或貧家不能以時祀。至竟言不敢食牛肉，害或發病且死。先為牛鳴，其畏懼如此。<sup>101</sup>

<sup>97</sup> 《四部精要·子部》《論衡》，卷十七，〈是應〉，頁898。

<sup>98</sup> 《二十五史》《史記》，卷一〇五，〈扁鵲倉公列傳〉，頁310。

<sup>99</sup> 對於巫醫地位的歷代演變，本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇中，已詳細討論。

<sup>100</sup> 《二十五史》《史記》，卷一二七，〈滑稽傳〉，頁350。

<sup>101</sup> (漢)應劭，《風俗通義》，卷九，〈怪神〉，頁226。

又在《鹽鐵論》有載：

世俗飾偽行詐，為民巫祝，以取釐謝。堅額健舌，或以成業致富，故憚事人，釋木相學，是以街巷有巫，閭里有祝。<sup>102</sup>

鄭玄注《周禮》亦云：

今之巫祝，……正神不降，或於淫厲，苟貪貨食，遂誣入神。<sup>103</sup>

凡此，皆指以「巫」為專門職業以營生的巫者。

### （三） 巫官的記載

「巫官」之巫，可見於《史記》〈封禪書〉，其文云：

後四歲，天下已定，……長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族繫之屬；荊巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫，祠九天；皆以歲時祠宮中。其河巫，祠河於臨晉，而南山巫，祠南山秦中。秦中者，二世皇帝。各有時日。<sup>104</sup>

此為漢高祖之時所置的梁、晉、秦、荊、九天、河、南山等「七巫

<sup>102</sup> (漢)桓寬，《鹽鐵論》，卷六，〈散不足〉，頁57。

<sup>103</sup> 《十三經注疏》《周禮》，卷二十七，〈家宗人〉，頁827。

<sup>104</sup> 《二十五史》《史記》，卷二十八，〈封禪書〉，頁174。

官」，其主要職掌，乃在奉祀各地特有之鬼神。

## 第二節 巫者的巫術活動

中國古代的巫者以歌舞事神，職掌交通鬼神(即以祭祀、占卜與預言、祈禳、驅邪避鬼、招魂等活動而祈求福祥與避免災禍)、醫療病患、災禍之事(即包括旱災、止風雨、蝗災、戰災等)、生產活動、神明裁判之事、祝詛放蠱之事、求子生育、建築之事、喪葬之事等，更為其通常的職能。

於職事方面，上古時代的巫者雖掌占卜、醫藥、歌舞及各種巫術技藝；<sup>105</sup> 但自周代巫職分化以後，由巫衍生的祝、宗、卜、史等，逐與巫在職事上未必盡然相同。<sup>106</sup> 史官演成專司文字記載之職，自無需強調。若視巫、祝的差別，主要在於祝為司儀、作禋詞者，巫則職在降神與預卜吉凶。

<sup>105</sup> 主張古代巫者擅長知識技藝者，如陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁533~539；白川靜，《中國古代文化》，頁128~137、148~182；周策縱，《古巫醫與「六詩」考》，頁69~165、181~184、197~274；宋兆麟，《巫與巫術》，頁7、293等。

<sup>106</sup> 參見許地山，《道教史》，頁189~191；梁劍韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，頁200~209。如張紫晨，《中國巫術》，以功能將巫者職事區分為祭祀、驅鬼、招魂、求子、醫療、生產、建房、制敵與放蠱等類。此外，有關祝、宗、卜、史的職事，可參考本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

本節即區分為交通鬼神、醫療疾病、災禍之事、生產活動、神明裁判、祝詛放蠱、求子生育、建築之事、喪葬之事等九項，以分析中國古代巫者的活動類型，分別詳述其職事於下。

## 一．交通鬼神方面

### （一）祭祀之事

巫者所擅的職事雖多，其中巫者講究對交通鬼神方面的職事，極為重要。正如前面業已所引，瞿兌之〈釋巫〉篇中云：「巫也者，處乎人神之間，而求以人之道，通於神明者也。」<sup>107</sup> 由此可見，巫者主要表現在於通於神明，娛悅於人，以求人的安然無恙。

祭祀活動，則為其例之一。因為祭祀鬼神，或祈或禳，其用意，出於人類對自然的軟弱無力，並欲依某種神力戰勝自然，因此將心理所盼望的事項係藉神鬼之力以成就。一般而言，祭祀無不在祈求福祥、避免災禍，則祈求鬼靈保佑、五穀豐收、生活安寧、人丁興旺、無天災病疾等，諸如此類。然若不視其所祈求之具體事項，則此種行為亦可視為一種交通鬼神之事。

由於祭祀中多與天(自然)、神、祖、靈等打交道，故帶上種種巫術的色彩或舉動。巫者溝通天地與鬼神時所用的各種工具，主要有神山、樹木、龜策、動物、歌舞、玉器與各種藥料等。<sup>108</sup> 除此之外，比較原始的祭禮，於祭祀的進行過程中，祭祀所用的犧牲以及祭具、禁忌等項目，更具有巫術性的滲透。

<sup>107</sup> 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，第7期，頁997。

<sup>108</sup> 張光直，《考古學專題六講》，頁6~10。

## （二） 占卜職事

占卜職事，係因各種物事之徵兆，而推斷鬼神之意欲與人事之吉凶禍福，故亦可視為交通鬼神之事。占卜與預言本為一體的兩面，占卜的目的即在於預言未來，以及探知當下無法得知、理解之事及若干呈現的徵兆現象。

由於世事多變不可知，自古以來人類即以各種方法占驗吉凶、測知來事。若遇疾病與怪異之事，人類因難以掌握結果而憂心忡忡，乃請通神知鬼的巫者卜占預言，方知緣由以求對策。

### 1. 占卜活動

由於人類本身十分希望預知未來的事態及避凶趨吉，故無論任何民族，均有占卜的行為或信仰，中國亦不例外。<sup>109</sup> 占卜本身乃為一種巫術，並可說巫者重要的活動之一。

所謂占卜，則指利用占卜者的自然的、機械的或人為的工具與方法，向神鬼詢問過去或將來人事與其他事物的結果，並根據占卜工具上所顯示的兆文、信號等，判斷吉凶禍福，認為上述信號則為鬼神的意志。人類根據如此獲得的信息，作為自己行為的指針。

因此，占卜常認為史前人類一切行為的準備暨指南，各種生產活動、生活安排、人生禮儀、戰事械鬥、出行交往，事無巨細皆需經巫者進行占卜，並且經常占卜、事事占卜，藉以瞭解自己行為預期後果，作出肯定或否定的決定，否則畏縮不前，茫茫然而無所措

<sup>109</sup> 對於上古時期中國境內的有關占卜的事實，在地下挖掘出的考古資料與古籍文獻的記錄上，已證明此事。已詳加說明在本章，第一節〈古籍文獻上的巫術記載〉篇，以及第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

手足。此時，經過巫者或其他人的占卜，預測某種事件的真偽、吉凶、善惡，已具頗重要性。

由此觀之，雖然巫教認為人間的事件受命於鬼神，但由於事前必有的一種反映，如自然的顯示即徵兆或者人為施行的占卜，並非不可預知鬼神的意志。據此可以得知，占卜具有巫教中的未來學的功能。<sup>110</sup>

## 2. 中國的占卜傳統

### (1) 占卜的種類

中國古代的主要占卜有兩種卜法，一種為「占」，另一種為「筮」。《禮記》〈曲禮上〉云：

龜為卜，筮為筮。卜筮者，先聖王之所以使民信時日，敬鬼神，畏法令也。所以使民決嫌疑，定猶與也。故曰，疑而筮之，則弗非也，日而行事，則必踐之。<sup>111</sup>

又在宋鎮豪的《夏商社會生活史》中曾提，在商代已有筮占的習慣，其云：

考古出土的古代筮占數列符號，自張政烺先生真正釋讀出後，發現已不少，早起可追溯到新石器時代晚期，下至戰國時期，屬之商代者，在殷墟王邑及山東平陰朱家橋遺址均有出土，年代為晚商時期。晚商的筮占數列符號主要見諸陶器、陶範、磨石、甲骨之上，學者多有董理闡發。商

<sup>110</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁147~153。

<sup>111</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷三，〈曲禮上〉，頁1252。

代筮占中出現的數字，今已知有一、五、六、七、八、九，筮數形式有六個爻的重卦，三個爻的單卦及四個爻者。其易卦的爻變均是在上卦相同的條件下，下卦各爻皆可變，變卦既可將奇數變偶數(陽變陰)，偶數變奇數(陰變陽)，也可奇數變奇數(陽變陽)，偶數變偶數(陰變陰)，均比《周易》易得原始而靈活。<sup>112</sup>

由此可見，「龜卜」與「筮卜」的兩種占卜方法，已在商周時期並用。

首先，其中之一的「占」，亦可謂龜卜或骨卜，如許慎的《說文解字》便有對「占」字的記載，其云：

占，視兆問也，從卜口。<sup>113</sup>

若視甲骨文的「占」字，許進雄在《中國古代社會》一書中，提及甲骨占卜的事實，其云：

甲骨的占卜，是利用火燒灼甲或骨使它破裂成紋，從而以骨上呈現兆紋的角度作為判斷吉凶的方法。甲骨文的卜(𠁡)字，作火燒灼卜骨後所呈現的兆紋形狀。從兆紋形成的角度可以得知問題的答案，故甲骨文的占(𠄎)字，作卜骨上的兆紋形狀及一張嘴，表示以兆紋道出神靈意見之意。<sup>114</sup>

許進雄的此種意見，許多學者亦大致公認其「占」字為占問之義。

<sup>112</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁529~530。

<sup>113</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第三篇注下，〈占〉，頁128。

<sup>114</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁573。



115

再視「卜」字，如許慎的《說文解字》，於〈卜〉字之下，其云：

卜，灼剝龜也，象灸龜之形。一曰象龜兆之縱衡也。凡卜之屬皆從卜。<sup>115</sup>

又董作賓曾在《商代龜卜之推測》文章中，說明「卜」字之義，其云：

卜字之意義為灼龜見兆，故《周禮》注云：『問龜曰卜。』孫希旦《禮記集解》云：『凡卜以火灼龜，視其裂紋以占吉凶。』<sup>116</sup>

由二文可知，「卜」字有灼龜見兆之義。除此之外，董作賓又認為卜字的意義從文字學上觀之，與其字形、字音皆有關係。<sup>117</sup>

<sup>115</sup> 于省吾主編，《甲骨文字詁林》〈占〉，其云：「按：《說文》：『占，視兆問也。從卜、從口。』卜辭云：

乙丑卜，王貞，占：娥子余子？（《合》21067）

己酉卜，王占：娥嬈，允其于壬不？十一月（《合》21068）

戊戌卜，□占：□嘉？（《合》21069）

……卜辭「占」皆用為占問之義。與「囙」同訓，而字則有別。」，頁3422。

<sup>116</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第三篇注下，〈卜〉，頁128。

<sup>117</sup> 于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁3415~3422。

<sup>118</sup> 在古文字上「卜」字的寫法有：𠂇、𠂈、𠂉、𠂊、𠂋、𠂌等幾種形態。就字形而言，羅振玉謂：「象卜之兆。卜兆皆光有直坼而後出歧理。歧理多斜出，或向上，或向下，故其文或作𠂇，或作𠂈。習鼎卜作𠂉，《說文》卜古文作𠂊。並與此不異也。」董作賓

由此不難得知，占字或卜字之義，皆為經過人的鑽鑿、灼，最後視出現的兆紋而定吉凶禍福矣。

另一種的筮，則為以蓍草或竹棍占卜，又稱數卜，如許慎的《說文解字》便有對「筮」字的記載，其云：




筮，易卦用蓍也，從竹弄。弄古文巫字。<sup>119</sup>

由此可見，筮法為一種占卜的方式。

筮法時使用的蓍草，古人認為一種神秘的草，因此筮卜亦為藉以詢問神鬼，以及避凶趨吉的占卜方法。

筮法為以一定數目的蓍草，經過若干推演的步驟，取得單數或雙數的數目以為占斷是非的根據，一如骨卜以兆紋的角度作為是與否的標準。隨著時代而變，從簡到複地漸漸增繁至推算三次，以三組單數或雙數的蓍草，可以排列八種不同的卦象。更後演算至六次，便可以有六十四種不同的排列，即所謂六十四卦。

西周初期的《周易》，運用六個由陰、陽符號組成的六十四項

亦謂：「卜字本象兆璽之狀。……卜小篆作。《說文》訓：『灼剝龜也，象炙龜之形。一曰象龜兆之縱橫也。』前說蓋以 I 象龜版，一象炙龜之火，置於龜上而炙之，此就小篆之形而言之耳，而實則應從後說。今甲骨刻辭中所有卜字作上揭諸形，皆象兆璽之縱橫，而特異之點，即在卜字之歧出或左或右各隨其兆璽而走。如文辭所屬之兆為形，則文中之卜字即向左歧出而作形，一如兆之坼文。兆坼在右則反是。」此外，就聲音而言，董作賓謂：「《廣韻》『卜傳木切』，……其音同於爆破。余謂不惟卜之形取象於兆璽，其音亦象灼龜而爆裂之聲也。」上述引文皆見於于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁 3415~3422。

<sup>119</sup>

(清)段玉裁注，《說文解字注》，第五篇注上，〈筮〉，頁 193。

不同卦體，以占吉凶的筮法。其中的八卦、重卦、三百六十四爻的排列組合方法，基於奇數為陽、偶數為陰的概念，以及陽爻陰爻的組合變化，並且每卦的各爻皆象徵當時共知的事物，以此為據，表示吉凶的情況及程度。<sup>120</sup>

此兩種之外，若干占卜方法由徵兆迷信中產生，如在夢兆基礎上發展的夢卜，日月蝕等天象的重大災變的徵兆而見兆的占卜，以及從天文排列上的特徵而定吉凶禍福的星占術等等，皆為徵兆基礎上形成的占卜方法。<sup>121</sup>

此外，螞蟻卜、<sup>122</sup> 青蛙卜、<sup>123</sup> 雞蛋占卜、雞頭卜、<sup>124</sup> 雞舌根卜、<sup>125</sup> 雞舌骨卜、<sup>126</sup> 雞舌卜、<sup>127</sup> 雞股骨卜、<sup>128</sup> 雞爪卜、<sup>129</sup> 雞翅

<sup>120</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁576~578。

<sup>121</sup> 劉玉建，《中國古代龜卜文化》，頁2~5。

<sup>122</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在廣西壯族地區，若需占卜時，事先由巫者將鷓鴣鳥打死，以油煎之，將鷓鴣鳥肉撒在地上，必有螞蟻，最後以螞蟻的種類判斷吉凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁155。

<sup>123</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在廣西壯族地區，若需占卜時，每逢青蛙節之際，在青蛙的舊墳地，挖取去年葬的青蛙遺骸，最後以骨色進行占卜；黃色象徵五穀豐收，白色象徵棉花豐產，黑色象徵欠收的預兆。宋兆麟，《巫與巫術》，頁155~157。

<sup>124</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在普米族地區，若需占卜時，殺雞之後，扒去雞頭皮，頭骨上的一道縫，無論何方，均以明亮為吉，黑光為凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁157。

<sup>125</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在德昂族地區，若需占卜時，觀察雞舌根處的一根韌帶，其韌帶呈卷曲狀為吉，呈垂直狀為凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁158。

<sup>126</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在普米族地區，若需占卜時，觀察雞

膀卜、<sup>130</sup> 刀卜、<sup>131</sup> 釜與槍枝卜、<sup>132</sup> 羊骨卜、<sup>133</sup> 米卜、<sup>134</sup> 酒卜、<sup>135</sup>

舌根處的三股脆骨，占卜時如中間一根骨向內彎為吉，向外彎為凶；兩側骨內卷為吉，外卷為凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 157。

<sup>127</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在德昂族地區，若需占卜時，觀察雞舌頭上的三股叉的位置，其中的左叉為主人，右叉為客人，若中叉向左則左方為吉，中叉向右則右方為吉。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 158。

<sup>128</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在佤族地區，若需占卜時，巫者取正雞股骨，要求股骨拱背朝外，凹面面向巫者，最後判斷吉凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 157。

<sup>129</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在普米族地區，若需占卜時，煮雞之後，觀察雞爪的形狀，雞爪抱團為吉，象徵發財致富，雞爪伸開為凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 157。

<sup>130</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在普米族地區，若需占卜時，觀察雞翅膀骨內油多寡，以此判斷吉凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 157。

<sup>131</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在怒族與傈僳族地區，若需占卜時，手持一把砍柴刀，將其刀柄拴在繩子中央，雙手牽繩子兩端，並前後擺動，不斷念鬼名，如刀突然向左右擺動，認為此時所念的鬼在作祟，以此進行占卜。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 163。

<sup>132</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在鄂倫春族地區，運用與刀卜類似的方法，以釜與槍枝進行占卜。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 163。

<sup>133</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在涼山彝族地區，若需占卜時，事先準備羊肩胛骨、火種與艾絨，將艾絨點燃灼骨，使骨上出現占兆，觀察骨上的裂紋，以此判斷吉凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 162。

<sup>134</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在臺灣地區，若需占卜時，以抓米進行占卜。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 163。

<sup>135</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在怒族地區，若需占卜時，事先準備

扶乩卜(又稱扶箕、扶鸞、飛鸞)、<sup>136</sup> 衣物卜、<sup>137</sup> 手卜<sup>138</sup> 等等，諸如此類，不勝枚舉。<sup>139</sup>

綜上所陳，所謂占卜，係因各種物事之徵兆，而推斷鬼神之意欲與人事之吉凶禍福。此種占卜巫術，「龜卜」與「筮卜」的兩種占卜方法為主，已普遍運用於中國古代。

## (2) 占卜的證據

中國古代占卜的事實，從考古資料上得知，骨卜占卜的發生年代，大致可遠推至龍山(黑陶)文化時期，此時已出現以動物肩胛骨占卜的骨卜習俗。並且之前的大汶口文化遺址，墓葬之內，則有龜甲出土，為一種裝飾品或宗教儀式的用具。<sup>140</sup> 此後殷商時期，甲

---

碗盛酒，封住口，邊搖晃邊念鬼，打開時酒滾動，認為此時所念的鬼在作祟，以此進行占卜。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 157。

<sup>136</sup> 此法為由來已久的占卜方式，茲錄具體的占卜內容為例，若需占卜時，事先準備紫姑神像，於占卜進行中，觀察偶像跳動與否，以定吉凶。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 164~165。

<sup>137</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在傈僳族地區，若需占卜時，取一件衣服或頭巾，將衣服或頭巾折成 50 厘米長，一邊念鬼名，如衣服或頭巾突然折不齊，認為此時所念的鬼在作祟，以此進行占卜。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 164。

<sup>138</sup> 茲錄具體的占卜內容為例，如在怒族地區，若需占卜時，伸直左手，以右手大拇指與中指從左手靜脈處向左手中指處移動，邊移邊念鬼名，若右手中指恰好與左手中指吻合，則為所念的鬼在作祟，以此進行占卜。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 164。

<sup>139</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 154~165。

<sup>140</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 573~574。另見於文物出版社編，《中國重大考古發現》，頁 52~57。詳加說明在本書，第五

骨占卜的巫術極為盛行，藉獸胛骨與龜甲為媒介，<sup>141</sup> 以求獲得神明對於人類詢問的解答。因此，不僅巫者成為傳達人神訊息最重要的中介，甲骨占卜亦成為主要的占卜工具。

此外，在浩如煙海的中國古籍文獻中，有關占卜的記載亦屢見不鮮，則眾所周知的西周時代的《周易》最為代表，其書乃為一部卜筮之書。

由上述之事可以得知，無論從地下挖掘的考古資料，以及歷代文獻的記錄，皆證明自上古時期已有占卜巫術與巫者的存在，則表明當時的人相信有特殊的「神明」的能力之存在，足以影響人類的生活，決定人類行止的吉凶。

古人在為生存而與自然與野獸作鬥爭的過程中，或者在獲取生活資料的過程中，由於武器與生產工具的簡陋，以及由於對自然現象瞭解之愚昧及控制之無能，不得不屈服於神明統治世界。基於此種意識，在行動方面凡事施行占卜，以及以祭祀、求告、崇拜的方式求助祖先、神明。<sup>142</sup>

於中國古代時期，占卜使用的範圍大概為祭祀、征伐、生子、狩獵、婚姻、命官、行止、氣候、田獵農作、犧牲、夢占、疾病等

---

章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>141</sup> 古人認為龜蜃骨皆有神靈，有預知未來的本事，能助益人類解決困難。商代以前占卜所使用的用具，則有牛、羊、豬、鹿等大型哺乳動物的骨頭。至於殷商時期，方能廣泛使用龜甲，並有較相信龜卜的傾向。見許進雄，《中國古代社會》，頁 573~574。另見於劉玉建的《中國古代龜卜文化》，據此書的記載，原始先民視龜、龍、麟、鳳等四靈為吉祥之動物，尤其以龜為四靈之首，並且象徵財富、地位，因此以其為崇拜之物，頁 5~25。

<sup>142</sup> 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，〈宗教〉，頁 561~603。

多方面。<sup>143</sup>

### (3) 甲骨占卜

中國古籍文獻中，有關甲骨占卜的記載，如《尚書》〈洪範〉便有其記載，其云：

七、稽疑，擇建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霽，曰蒙，曰騫，曰克，曰貞，曰悔。凡七，卜五，占用二，衍忒。立時人作卜筮，三人占，則從二人之言。汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從、龜從、筮從、卿士從、庶民從，是之謂大同，身其康彊，子孫其逢，吉。汝則從、龜從、筮從，卿士逆、庶民逆，吉。卿士從、龜從、筮從、汝則逆、庶民逆，吉。庶民從、龜從、筮從、汝則逆、卿士逆，吉。汝則從、龜從、筮逆、卿士逆、庶民逆，作內，吉；作外，凶。龜筮共違于人，用靜，吉，用作，凶。<sup>144</sup>

據此可以得知，於商周時期，已並用筮法與甲骨占卜。

對於中國古代特別在殷商時代極為普遍的骨卜，商人究竟如何占卜、其程序如何，現在已難知其詳。即使如此，眾所周知，商人極其迷信，事無巨細皆求占卜。此種骨卜，乃包括牛肩胛骨卜與龜甲占卜。

<sup>143</sup> 王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁204。另見於梁劍韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，頁90。

<sup>144</sup> 《十三經注疏》《尚書》，〈周書〉，卷十二，〈洪範〉，頁191。

從殷墟所出甲骨實物分析，於占卜之前，不論龜甲或獸骨，皆需經取材、鋸削、刮磨等準備工作。如此甲骨整治之後，占卜的程序則大致可分為鑽鑿、灼兆、刻辭，以及塗飾與刻兆等項。

首先，鑽鑿的作用在於助益卜兆的裂開容易，並使卜兆形成要求的卜字形狀。<sup>145</sup> 鑽鑿之後便進行焦灼，於占卜時，向鑿處灼之，在另一方面便發生裂紋即兆紋，巫者可以據卜兆判斷吉凶。

占卜完畢，巫者將所占卜的事項及占卜結果刻在卜兆之旁。一般而言，一條完整的刻辭有如下幾個內容：一曰序辭(或稱前辭)，包括卜問的時間，占人姓名等；二曰命辭，記錄命卜之辭；三曰占辭，根據卜兆所作的吉凶判斷；四曰驗辭，記錄占卜之後所應驗的結果。其內容涉及文字文例、文法、卜辭、斷代研究、宗法制度、天文、曆法、宗教信仰、疾病與醫藥、政治、官制、農業、田遊、征伐、工藝、交通等殷商史相關的研究題目。<sup>146</sup>

刻完卜辭之後，為求美觀，有的骨卜在字的筆道中塗上朱砂或墨，以示莊重。不僅如此，又用刀再加刻劃，使兆豐明顯。

此外，在許多甲骨的兆側刻劃，亦經常發現。一到三個字的短語，即兆語或兆側刻辭的刻劃，如吉、小吉、上吉、弘吉、大吉、

<sup>145</sup> 此種鑽鑿，由於個人或時代的不同風尚及習慣，所挖出的窪洞自然呈現不同的形態與特徵，可以據以分別其時代性。鑽與鑿，則為因挖刻工具的不同，同時因挖出之形態不同而命名的。用鑿子鑿成的一向以縱長的窪洞為鑿，其旁邊的用鑽子鑽成的半圓形窪洞為鑽。有單獨的鑽或鑿，亦有鑿旁再施鑽即鑽鑿並用的。許進雄，《甲骨上鑽鑿形態的研究》，頁4。

<sup>146</sup> 王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁18~19。



不牾蛛、用、茲用等等。<sup>147</sup>又由於商人每事皆要反複貞卜，有時一事貞卜十次之多，故在每一兆璽之側分別記上占卜的次數，稱之為紀數字或序數字。<sup>148</sup>

#### (4) 占卜的作用

中國古代占卜的重要作用，由於頗有未來學功能的占卜行為，具有得知神明的意志而慰藉人心的作用。因為原始人類的心理，獲得宗教儀式的安慰及精神上的統一，無論個人或者整體社會組織，方得維護，且不因遇困難而解體。

由此原因，占卜行為在人類遭遇困難之際，使人類精神取得慰藉與彌補缺憾之感，導致人往善的路上走，有教化的作用。

除未來學的功能之外，占卜亦為統治階級決定重大行動的前提。因為統治階級，有保持既得特權的目的，經占卜的方式詢問，或乞靈於祖先、神明以保護自己的利益。

商代甲骨文中常有「王占曰」，此事不僅說明商王便為「群巫之長」<sup>149</sup>，亦闡明商王在政治、經濟生活中，事無巨細必以占卜為前提。此外，西周的《周易》乃為一部占卜書，秦代以其為卜筮之書，以應帝王貴族與平民的日常生活上的需要，因不在焚書之列而幸得保留不毀，漢代儒家將《周易》選作五經之一。

司馬遷的《史記》〈龜策列傳〉便記載占卜的重要性，其云：

<sup>147</sup> 此類兆側刻辭的隸定，皆依據許進雄教授在課堂上所發的講義本為主。

<sup>148</sup> 陳煒湛，《甲骨文簡論》，頁39~46。

<sup>149</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁535。

太史公曰：『自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善。……王者決定諸疑，參以卜筮，斷以蓍龜，不易之道也。』<sup>150</sup>

據此可知，占卜在國家政治生活中，則佔有重要地位。

### （三）法術的運用

交通鬼神的法術方面，可謂巫者係藉神鬼之力以成就其事。就講究其驅動神鬼之法術內涵而言，可歸為三類，即降神術、招魂術以及驅逐術。

降神術，謂巫者藉著自己的身體、靈魂與神鬼交往，人與神鬼處於二格；或進一步由神鬼進入人體，擠壓巫的靈魂，使巫的人格處於真空，而由神鬼取代之，此時人與神鬼同時存於一格。<sup>151</sup>

所謂「降神」(或「下神」)即能使鬼神降附於巫者之身，如東漢王充《論衡》載云：

鬼神，用巫之口告人。<sup>152</sup>

<sup>150</sup> 《二十五史》《史記》，卷一二八，〈龜策列傳〉，頁351。

<sup>151</sup> 若舉例說明，於中國少數民族中，壯族、毛難族、布依族等地流行的招魂巫術，則利用此種法術。如壯族有些思念亡妻與情人的男子，多請女巫招其亡魂回來，巫者用被單蒙上自己的頭，請神附體。不久，女巫即進入昏迷狀態，宣佈神已附體，此時請求招亡靈的人便對神提出請求，希望請神其靈魂回來。不久，女巫宣稱靈魂已歸來，於是女巫又代表亡靈出現，與求神的男子互相對歌，傾吐衷情。宋兆麟，《巫與巫術》，頁226。

<sup>152</sup> 《四部精要·子部》《論衡》，卷二十六，〈實知〉，頁917。

以此可知，巫者有任「降神」之事的事實。

招魂術，則為巫者藉著特定的活動以驅使神鬼(即招魂或召鬼等)，人與神鬼處於二格，此時巫者站在絕對主導的地位。<sup>153</sup>

一般而言，鬼神為隱匿無形，普通人無法窺見其形體或驅使其神鬼。然而，如漢代《後漢書》〈方術傳〉，有令鬼神自現其形體，以及驅使其神鬼的記載，其云：

劉根者，潁川人也。隱居嵩山中。諸好事者自遠而至，就根學道，太守史祈以根為妖妄，乃收執詣郡，數之曰：『汝有何術，而誣惑百姓？若果有神，可顯一驗事。不爾，立死矣。』根曰：『實無它異，頗能令人見鬼耳。』祈曰：『促召之，使太守目睹，爾乃為明。』根於是左顧而嘯，有頃，祈之亡父祖近親數十人，皆反縛在前，向根叩頭曰：『小兒無狀，分當萬坐。』顧而叱祈曰：『汝為子孫，不能有益先人，而反累辱亡靈！可叩頭為吾陳謝。』祈驚懼悲哀，頓首流血，請自甘罪坐。<sup>154</sup>

由此觀之，巫者具有「見鬼」之術，且有「驅使神鬼」之職事的情

<sup>153</sup> 若舉例說明，在珞巴族女巫紐布在治病成年人時的招魂巫術，則利用此種法術。紐布不僅口頭為病人招魂，又制一把小弓，取一個豬蹄，內貯羊毛，然後將拴有繩索的豬蹄射出，之後女巫又將箭與豬蹄收回手中，若豬蹄內有一根頭髮或病人的一件小裝飾品(珠子)，斯即病人之魂，便象徵靈魂已復附體內，病自然癒。宋兆麟，《巫與巫術》，頁226。

<sup>154</sup> 《二十五史》《後漢書》，卷一一二下，〈方術列傳〉下，頁280。

形。

驅逐術，亦為由巫者以特定的活動驅逐神鬼，其特色則有由巫扮神或演練神鬼的動作，目的乃在對應真的神鬼，以遂行其事。<sup>155</sup>

若據弗雷澤的巫術分類而言，相當於所謂的「順勢巫術」或「模擬巫術」，主要則為模仿鬼神以實現其目的。

由此觀之，驅動神鬼的法術有三類的不同內涵，即使如此，巫者在施術或祈求鬼神時，通常諸法同時運用。<sup>156</sup>

## 二．醫療方面

### （一）巫醫不分

除上述之交通鬼神能力之外，對醫療方面的巫者職事，亦頗為

---

<sup>155</sup> 若舉例說明，在苗族的招魂巫術，則利用此種法術。如在《八寨縣志稿》卷二十一有其記載，其云：「(苗族)所奉之神，制二神頭，一男形，赤面長須，曰師公；一女形白面，曰師娘。臨時各以一竹承其頸，竹上下貫兩圈衣，以男女衣倚立於案之左右，下以兩碗承其足，又設一小案，右供二小神頭，曰五猖。巫者敲鑼打鼓，於此巫則披紅衣，戴七佛冠，右執神帶，左執牛神，或吹或歌或舞，抑揚拜跪，進退徐疾，衣裙舒圓，旋轉生風。至深夜大巫兩手揮袂，小巫戴假面具，扮土地引導，受令而出，受令而入，曰放五猖。大巫則踏闌吹角，側耳聽之，謂其時必有應者，不應則再吹。時擲卦，卦得吉，謂已得生魂。」轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁225~226。

<sup>156</sup> 參見劉佳玲，《宋代巫覡信仰研究》，頁101~114。

重要。早在原始時期，人類為求得生存與種族的繁殖，曾對各種危害與影響人類生息健康的疾病的治防，進行著不懈的探索。因此，對於常見外傷病徵，已有若干痊癒的知識。

據考古資料中多有揭示，至商周時代，病症病因識別已達相當水準，醫療病患的方法與衛生保健上的社會成俗，一方面伴隨無數次成功或失敗的經驗積累，在一定程度上標誌當時社會生活的文明發展狀態，同時又為後世中醫學體系的建立與完善奠立基礎。<sup>157</sup>

即使如此，原始社會生活條件艱苦，食物低劣粗糙，且衛生條件極差，對人體組織起的慢性破壞作用，確極嚴重。尤其在鬼神充斥的許多遠古民族，對於不易看見之疾病的致因，直接歸諸自然界神祇的降災或鬼在作祟。因此，古人為消病除疫，通常採取各種手段安撫鬼魂，或以祭祀討好之，或以虔悔而消除鬼魂的不滿，或表示屈服以取悅之，或用某種儀式驅趕疫鬼。故借助於能溝通人鬼間的媒介，即巫者的力量而完成其事。<sup>158</sup>

古代巫醫不分，由於人類將疾病致因視為鬼魂作用，故以巫者充當人鬼間的中介人角色，寄希望於巫術行醫，安撫死神而達於消除疾病的目的。<sup>159</sup> 舉行治病巫術儀式時，巫者卻往往使出自己全部解數，進行充分的表演，完成此醫療巫術。正因基於此觀念，醫與巫，醫療與巫術密切結合，藥物心理與巫術心理取得自然的結合，求藥及求巫者皆統一於醫療活動之中。

<sup>157</sup> 詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇。

<sup>158</sup> 朱天順，《中國古代宗教初探》，頁181~187。

<sup>159</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁423~432。

在文獻方面的考察，前已言之，巫亦可稱為「醫」或「醫」。

<sup>160</sup> 中國古代，巫醫不分而屢見醫與巫的連用詞(即複詞)，<sup>161</sup> 尤其從「醫」字的字形，可見治病之事乃為古代巫者職事之一。

《山海經》〈大荒西經〉云：

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、  
巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。<sup>162</sup>

亦在〈海內西經〉云：

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窫窳

<sup>160</sup> 有關「醫」字又寫成「醫」的記載，在《廣雅》〈釋詁四〉〈靈子〉條，王念孫疏證於下，其云：「醫，即巫也。巫與醫皆所以除疾，故醫字或從巫作醫。《管子》〈權修〉篇云：『好用巫醫。』，《太元》〈元數〉篇云：『為醫為巫祝。』」(魏)張揖、(清)王念孫疏證，《廣雅疏證》，〈釋詁四下〉，頁463。

<sup>161</sup> 中國古籍文獻上記載醫與巫的連用詞(即複詞)的例子，在(宋)朱熹，《論語集註大全》，卷十三，〈子路〉篇便有其記錄，其云：「子曰，南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫善夫。』」，頁270~271。另見於《四部精要·子部》《管子》，卷一，〈權修〉篇有其記載，其云：「上恃龜筮，好用巫醫，則鬼神驟崇，故功之不立，名之不章。」，頁276。此外，韓愈的《韓昌黎集》中，〈師說〉的記載，其云：「巫醫樂師、百工之人，不恥相師。……巫醫、樂師、百工之人，君子不齒，今其智乃反不能及，其可怪也歟！」，(唐)韓愈，《韓昌黎集》，卷一，〈賦·雜著〉〈師說〉，頁24~25。

<sup>162</sup> 見《山海經》，卷十六，〈大荒西經〉，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-75~78。

之尸，皆操不死之藥以距之。<sup>163</sup>

郭璞對此六巫，注云：「皆神醫也。」<sup>164</sup>，而又引世本曰：「世本曰：『巫彭作醫。』」<sup>165</sup> 再看《說文解字》〈醫〉下的記載，其云：「古者巫彭初作醫。」<sup>166</sup>

不寧唯是，對於甲骨文的〈醫〉字，許進雄在《中國古代社會》〈疾病與醫藥〉篇中云：

甲骨文雖不見醫字，以商代中期遺址發現儲存草藥材一事看來，商代必有善用藥物的人。其職大概由巫去充當。以藥物治病的人為醫，以舞蹈、祈禳等心理治療為主的人為巫，這是後代的分法。在民智未大開的時代，治病大半以心理治療為主。中國早期的名醫又都具有巫的身分。<sup>167</sup>

據許進雄的研究可以得知，商代的巫者兼具醫療的能力。

由此觀之，此種常見「醫巫」或「巫醫」之稱呼，以及「醫」字亦可寫成「醫」字等的現象，均說明巫與醫有密切的關係。<sup>168</sup>

<sup>163</sup> 同上，卷十一，〈海內西經〉，頁 1042-63~65。

<sup>164</sup> 同上。

<sup>165</sup> 同上。

<sup>166</sup> 見(清)段玉裁注，《說文解字注》，第十四篇注下，〈醫〉，頁 757。

<sup>167</sup> 見許進雄，《中國古代社會》，〈疾病與醫藥〉，頁 506。

<sup>168</sup> 參見周策縱，《古巫醫與「六詩」考 -- 中國浪漫文學探源》，頁 71~165。據嚴一萍著，《嚴一萍先生全集甲編 -- 殷契徵瑩》，〈中國醫學之起源考略〉，頁 346。此文指出：「甲骨文沒有「醫」字，古時是巫醫連稱的，《論語》說：『南人有言曰：「人而無恒，不可以作巫醫。」』可見孔子之世，巫醫還屬同類。追溯

儘管如此，自東周開始，醫已成專業而出現醫巫分為兩項不同的職能。《春秋左傳》〈成公十年〉記載晉景公疾病，求醫於秦，秦伯使醫緩為景公療疾，醫緩診視後，謂景公云：

疾不可為也，在肅之上，膏之下，攻之不可，達之不及，  
藥不至焉，不可為也。<sup>169</sup>

則醫緩的治病，以針、灸以及藥物為之，此亦為後世專業醫療之術。

即使如此，雖醫已含有專業性質，然而在中國古代社會，未盡脫離古人巫醫之思想，周朝的文獻中發現藉占卜知致病之由的記載，<sup>170</sup> 則鬼神致病的觀念依然存在，可見藉巫術之法療疾的情形，必仍普遍存在於周朝社會之中。換言之，周代的醫療知識仍然處於中國醫學的萌芽狀態，古樸幼稚，科學與謬誤摻半，與巫教信仰交織在一起。即使如此，此時的巫醫具有開拓壯大醫學的先河，正因為如此，巫醫在中國醫學上佔有重要的地位。

沿至漢代，漢人於罹患疾疫時，仍有求於巫者的情事，如見王符的《潛夫論》記載，<sup>171</sup> 說明漢代雖已有專業的醫者，但巫仍涉

---

遠古，醫術實自巫術孕育而來。所以古籍相傳，最初作醫的是巫彭與巫咸。」

<sup>169</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷二十六，〈成公十年〉，頁1906。

<sup>170</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷五十八，〈哀公六年〉云：「初，昭王有疾，卜曰：『河為祟。』王弗祭，大夫請祭諸郊。」，頁2162。

<sup>171</sup> 見(漢)王符，《潛夫論》〈浮侈〉云：「或棄醫藥，更往事神，故




醫療的行為。

## （二） 巫技表演

醫療巫術的動作中有幾種奇特的動作，如踏火功能、吞火功能、踏鐵板、舐熾石、上刀梯，以及儼舞動作等。

踏火功能亦稱跳火煉，則謂巫者走過火堆而依然無損。於北方信仰薩滿教的民族中，稱其為跑火池。吞火功能為巫者顯示自己有特殊功能的手段之一，其方式有吞火與吐火的兩種。踏鐵板，先燒一塊或數塊鐵犁鏵，然後巫者以腳踏之，接著以燒熱的腳去緊貼病人的痛處。舐熾石，事先必燒一塊石頭，然後巫者舐一下石頭，接著再舐病人的痛處，病人便會有一種止痛的感覺。上刀杆與爬刀梯二項動作，則謂赤腳蹬踏刀杆。將一丈餘高杆插牢於地，杆上左右插刀如梯，刀刃向上，巫者赤腳踏蹬。此外，求醫治病、逐鬼驅疫及祭神求穀儀式中所用的一種巫術動作，則「儼」為頭戴面具而跳舞的巫術表演。

其中上刀刃的動作，商代的甲骨文中有如類似的字形，則為甲骨文的「蔑」()字。此「蔑」字，許進雄認為，應為與巫術有關的字，<sup>172</sup> 筆者個人認為，其字為巫者的上刀刃動作之狀，甲骨卜辭中引伸為殷朝的舊臣名。此種上刀刃的動作，李能 and 的《朝鮮巫俗考》〈蹈刀舞〉一篇文章中便有其記載，其云：

---

至於死亡，不自知為巫所欺誤，乃反恨事巫之晚，此焚惑細民之甚者也。」，頁 205。

<sup>172</sup> 許進雄，《古文諧聲字根》，頁 532。後來改為大人物所戈受傷或受斷腳的刑罰而鬱鬱不樂。許進雄，《中國古代社會》，頁 539~542。

(李圭景)五洲衍文云：『巫雖賤技，以古今論其優劣。荆楚吳越之巫，大巫也。至若膏黏水盆，跣蹈利刃。是或挾鬼而誇其術之神異也。此是惑人之釣餌。使人墜其術中惑而偏信者也。』<sup>173</sup>

注疏於其下，其云：

妖巫行術，張舉水盆，附於臂上，而不落。立利刃於水盆上，跣足蹈舞於刃上，而足不截，盆不坼，挾邪鬼而然也。<sup>174</sup>

據此可以得知，在施行巫儀中確有上刀刃的動作。若視巫風衣鉢的道教，便有其表演的措施，<sup>175</sup> 以此類推，於中國古代，巫儀施法中亦有上刀刃動作的可能。

上述的幾種奇特動作，乍看之下，與治病似乎未具直接關係，僅為巫者展示法術或法技的表演而已。

即使如此，此種令人驚服的某些雜技表演，使人對巫術的信念有明顯提昇的作用。就對巫者本人而言，此種表演可使人對巫者的巫法、巫技增加信力；對廣大群眾而言，便相信巫者以自身的法力完全治服鬼魅妖邪。所以，此種表演對巫術的威力，形成直觀的宣傳作用。<sup>176</sup>

<sup>173</sup> 李能和，《朝鮮巫俗考》，頁34。

<sup>174</sup> 同上。

<sup>175</sup> 詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇。

<sup>176</sup> 參見張紫晨，《中國巫術》，頁166~180。另見，宋兆麟，《巫

### 三．救災方面

古人對災異，總充滿驚懼之情。因此，各種救災巫儀最大的功效，即在於安撫人心，助眾人走出疑懼的陰影。中國文化以農業社會為基礎，故各種巫術儀式亦然，許多圍繞農事旱澇豐欠等方面而進行。

在遭遇旱災之時的求雨儀式，不惟以巫法雩祭祈雨，並且時常運用蜥蜴、造土龍、持柳枝灑水，以及咒語等諸多巫術性手段。巫者從事以巫法雩祭祈雨之活動，於古籍文獻中屢有記載，如《周禮》〈春官〉〈司巫〉的記載，其云：

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。<sup>177</sup>

又《爾雅》〈釋訓〉記載：

舞，號雩也。<sup>178</sup>

郭注云：

雩之祭，舞者吁嗟而請雨。<sup>179</sup>

---

與巫術》，頁 42~49。此外，在李能和的《朝鮮巫俗考》〈蹈刀舞〉一篇文章中，亦有其記載，其云：「(李圭景)五洲衍文云：『巫雖賤技，以古今論其優劣。荊楚吳越之巫，大巫也。至若膏黏水盆，跣蹈利刀。是或挾鬼而誇其術之神異也。此是惑人之釣餌。使人墜其術中惑而偏信者也。』」，頁 34。

<sup>177</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁 816。

<sup>178</sup> 《十三經注疏》《爾雅》，卷四，〈釋訓〉，頁 2591。

《詩經》〈小雅〉亦云：

琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。<sup>180</sup>

由此可知，於祈雨活動時，常以樂舞祈祭。<sup>181</sup>

除乾旱之外，其他自然災害(或自然現象)，如洪水、颱風、蝗災、地震、瘟疫、日蝕、山崩等，以及戰禍，均無不運用巫術以解之。若舉文獻上的例證，如《周禮》〈春官·宗伯〉〈司巫〉便有其記載，其云：

國有大災，則帥巫而造巫恆。<sup>182</sup>

其下疏云：

國大災，則帥領女巫等，往造所行之事。<sup>183</sup>

<sup>179</sup> 同上。

<sup>180</sup> 《十三經注疏》《毛詩》，〈小雅〉，卷十四之一，〈甫田〉，頁474。

<sup>181</sup> 此種看法，亦可見於白川靜的《中國古代文化》一書中，其云：「舞，是為請雨而舉行的舞蹈，故謂之『舞雩』，因此，又有於『雨』下書以『舞』之字。雩，祭靈星以請雨之禮儀也。……在古代的巫術中，防旱乞雨亦關係著農作物的豐凶、村落的生活、人命等重大事情，被弑殺之王的故事及焚巫之俗等，也都留傳著乞雨之事。請雨之法，先跳舞，即舞雩也。」白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁156。

<sup>182</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁816。

<sup>183</sup> 同上。

據此可以得知，救災活動乃為巫者所常從事的職事。

唯其如此，於上古時，在與自然奮鬥以求生存過程中，所由罹難產生的挫折與憂慮心理，由宗教或巫術的信仰，方能彌補安慰人類。

#### 四．生產活動方面

生產中的巫術，亦成為巫者職事的重要部分。生產活動，則包括漁獵生產(即捕魚與狩獵)、農耕生產、手工業生產等，皆伴隨著許多巫術活動。

上述的各種生產活動，開始於原始社會，成為原始經濟的一種表現。上古時的人類以勞動智慧與勞動經驗，不斷提高自身的技術與技能，逐漸創造勞動成果，並爭取最大收穫。

既然如此，在生產力十分低下、自身能力極其薄弱的情況下，並在無力抗拒自然界的危害，又無法保證勞動收穫與收成時，便憑藉各種巫術活動，以實現控制自然或改變遭殃現狀。

正因為如此，依賴巫者而進行一項具體巫術活動，則施行占卜與祭祀鬼神而祈求神靈保佑、生產豐收，如上山打獵，必祭山神暨獵神；下海捕漁，必祭海神；乘舟出門，必祭江神或水神；為求風調雨順，必祭龍神；為求農作豐收，必祭土地神或社神等。此外，於各種生產活動中，為生產能順利進行，且不致於出現不預期的結果，往往運用許多禁忌。即除追求如願順利之外，亦有多方防止不順利的心願。

由此觀之，有關生產中的巫術頗為多見，不可勝舉，但由此亦可知，人類在生產活動中，運用不少巫術手段以求收成豐碩。

於此可提的事實，人類在比較原始的勞動生產中，因為原始人認為語言對野獸與自然現象有一種神秘力量，便以巫術意識與巫術性語言(即咒語)企圖影響外界，並決心解除困難而達於所期望的目的。舉例敘述於下。

如基諾族的播種祭，在正式開始播種稻穀儀式時，周巴(即基諾族的巫者)邊念禱詞邊撒米。禱詞大意为：

我是先三天出生的頭頭，  
過年過節的頭頭，  
抬著鏟，  
背著稻穀種，  
在地頭撒飯穀，  
在地尾撒糯穀，  
播種一粒穀種，  
生出十顆稻穀，  
一蓬稻穀變成一蓬畢巴(山蘆葦)，  
稻穀長得像竹子一樣高，  
稻穀花開得像酸木瓜一樣大，  
稻穀長得像草果一樣大。<sup>184</sup>

由此可見，基諾族在播種祭時，運用相應的儀式與禱詞等的巫術。

又如在雲南置威等地，前已引之，每逢農曆二月驚蟄節，則施行對付烏雀的咒雀之舉。此時牧童手提銅器一具，順著田埂而行，隨行隨敲，隨敲隨唱咒雀詞。其詞曰：

<sup>184</sup> 轉引自張紫晨，《中國巫術》，頁194。

金嘴雀，銀嘴雀，  
我今朝來咒過，  
吃著我的穀子爛嘴殼！  
咒嘔，咒嘔，  
吃著我的穀子爛嘴殼！<sup>185</sup>

如此的唱咒雀詞，使農家相信待穀熟之時，鳥雀便不敢再來。

由是觀之，巫術的進行，憑藉一定的手段與方法，不惟積極影響外界，並從此決心解除困難，乃達於所期望的目的。此種以巫術意識與巫術性語言(即咒語)企圖影響外界的觀念，則其中之一。

## 五．神明裁判方面

神明裁判之事，又稱神判、神裁、神斷、天罰等，則為祈求神靈裁判人間是非真偽，以及私有財產糾紛的驗證方法。神明裁判之事為巫教信仰的一種產物，故成為巫者從事之重要職事。

### (一) 文獻及文字學上的神判

於浩如煙海的古籍文獻中，有關神判的記載，不乏得見其事，如《四部精要·子部》《論衡》，卷十六，〈亂龍〉篇的記載，其云：

李子長為政，欲知囚情，以梧桐為人，象囚之形。鑿地為

<sup>185</sup> 同上，頁 192~193。

陷，以盧為槲，臥木囚其中，囚罪正則木囚不動，囚冤侵奪，木囚動出。不知囚之精神，著木人乎？將精神之氣，動木囚也。<sup>186</sup>

又在《南詔野史》卷下，記載雲南古代民族的習俗，其云：

有爭者，告天，沸湯投物，以手捉之，曲則糜爛，直者無恙。<sup>187</sup>

又在《維西見聞記》中，記載關於古代彝族的習俗，其云：

負約則延巫祝，置膏於釜，烈火熬沸時誓，置於膏內，不沃爛者為受誣，失物者亦以此法明焉。<sup>188</sup>

據此可以不難得知，關於神判的文獻記載甚多。

此外，對「法」字在文字學考釋上，亦有神判的意義，如在東漢許慎的《說文解字》〈法〉下云：

刑也。平之如水，從水。廌所以觸不直者去之。從廌去。<sup>189</sup>

又在許進雄的《簡明中國文字學》中，亦有論述，其云：

（《說文》：）『法，刑也。平之如水，從水。廌所以觸不直者去之。從廌去……。』以之構形，傳說可助判案，中國今已滅絕，變為神話的動物獬豸，但越南今猶存。是種

<sup>186</sup> 《四部精要·子部》《論衡》，卷十六，〈亂龍〉，頁894。

<sup>187</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁276。

<sup>188</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁276。

<sup>189</sup> 見(清)段玉裁注，《說文解字注》，第十篇注上，頁474。



熱帶動物，商代曾有田獲記錄。<sup>190</sup>

據此可知，有關神判的內容，不僅文獻的記載，又在文字學上的資料中，亦可見之。由此亦可得知，古代中國的神判，則有歷史的痕跡可查。

## （二）神判的種類

古代中國各族皆有不少神判的方式，概括而言，可分下列十類，<sup>191</sup> 於是約而舉之，扼要說明於下。

其一，宣誓神判，則謂當雙方爭執不下，各持己見時，由當事人一方或雙方向神靈宣誓，說明若有盜騙對方的財產，或者有心誣陷其人，事後將甘受神靈的懲罰。其具體的方式，如血酒神判、<sup>192</sup> 裝袋神判等。<sup>193</sup>

其二，占卜神判，則謂通過各種占卜的方式，決定糾紛雙方的是非。占卜神判的具體方法，自古沿襲至今，較為普遍的有點蠟燭神判、<sup>194</sup> 鬥田螺神判、<sup>195</sup> 蛋卜神判<sup>196</sup> 等，均有流行。

<sup>190</sup> 許進雄，《簡明中國文字學》，頁 72~73。

<sup>191</sup> 參見宋兆麟，《巫與巫術》，頁 277~293。

<sup>192</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在雲南碧江地區僳僳族，若有糾紛時，雙方皆向天神宣誓，此宣誓後，將巫者炮制的雞血酒一飲而下，在三天之內有病與否決定直曲。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 277。

<sup>193</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在廣西大瑤山地區的瑤族，若有糾紛時，雙方皆在社廟前向神宣誓，此宣誓後，兩人皆在社廟睡覺，若有一方生病，則認為神的懲處。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 277。

<sup>194</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在阿昌族地區，若有糾紛時，雙方各點一根大小粗細相同的蠟燭，以燃燒時間長短而決定雙方的是非。

其三，詛咒神判，則謂當雙方爭鬥不休、各持其理時，請巫者為證人，向神發誓，對偷竊者或誣陷者詛咒。其具體的方式，即以殺牲詛咒極為流行，或者較為罕見的以湯罵的形式，如歌似吟，詛咒嫌疑的人等，方式則有多種多樣。

其四，火的神判，則謂爭議雙方通過跳火堆、吞火、火中取物等的神判方式，然後再觀察手腳等的安然無恙與否，從而決定糾紛雙方的是非真偽。

其五，血的神判，則指爭議的雙方通過一定行為，使一方身體某個部位出血為負的神判形式。其具體的方式，即以嚼米出血神判，<sup>197</sup> 極為流行，此外，摩掌神判、<sup>198</sup> 打頭神判、<sup>199</sup> 扎手神判、

---

宋兆麟，《巫與巫術》，頁 278。

<sup>195</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在景頗族地區，若有糾紛時，雙方皆從田中抓田螺，放在碗中相鬥，最後以田螺的勝負裁判糾紛。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 278。

<sup>196</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在景頗族地區，若有糾紛時，雙方皆從房頂上取一段茅草，均放在碗中，其後將一個雞蛋清倒在碗中，稍加攪拌，觀察雞蛋清先粘在誰家的茅草棍上，以此為決。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 278。

<sup>197</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在四川涼山和雲南寧蒗的彝族地區，若有糾紛時，雙方皆在口中嚼米，待米碎後吐出，以出血與否為決。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 280。

<sup>198</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在佤族地區，若有糾紛時，雙方各伸出一隻手，互相摩擦，若一方手掌出血則為負，照價賠償。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 281。

<sup>199</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在佤族地區，若有糾紛時，雙方各持一木棍，互以木棍擊對方的頭，擊中且使對方流血為勝利，被擊傷者為敗。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 281。

<sup>200</sup> 馘首或獵頭神判 <sup>201</sup> 等，類似的例證甚多，不勝枚舉。

其六，力的神判，則指在神的保佑下，爭議雙方通過力量或耐力的較量，決定是非曲直的一種神判方法。其具體的方式，如捏雞蛋神判、<sup>202</sup> 拔木樁神判、<sup>203</sup> 拔火樁神判、<sup>204</sup> 潛水神判 <sup>205</sup> 等，均為應用體力的神判。

其七，摘物神判，則指在神鬼面前挂一物，觀察爭執一方或雙方的一種驗證方法。其具體的方式，如火繩神判、<sup>206</sup> 敲鈹鑼神判

---

<sup>200</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在佤族地區，若有糾紛時，由證人用竹針刺雙方手背，刺入即拔出，血當即流出為無理，血晚出或不出為有理。宋兆麟，《巫與巫術》，頁280。

<sup>201</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在高山族地區，若有糾紛時，酋長令雙方外出獵頭，先成功者謂有神祐，其理必直。宋兆麟，《巫與巫術》，頁281。

<sup>202</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在景頗族地區，若有糾紛時，彼此手捏雞蛋，失者捏壞雞蛋，為誣陷好人。宋兆麟，《巫與巫術》，頁281。

<sup>203</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在涼山彝族地區，若有糾紛時，便以能否拔起釘入地下的木樁，確定是非。宋兆麟，《巫與巫術》，頁281。

<sup>204</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在怒族地區，若有糾紛時，將一根一米多長的石樁埋入土中，周圍堆柴點火，雙方赤手將石柱拔出，最後以其拔出與否或手燙傷與否決定是非。宋兆麟，《巫與巫術》，頁282。

<sup>205</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在景頗族地區，若有糾紛時，先在水中埋兩根竹杆，雙方各沿一根竹杆潛入水中，觀察誰先浮出水面，先出者為負，後出者為勝。宋兆麟，《巫與巫術》，頁282。

<sup>206</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在西雙版納傣族地區，若有糾紛時，在寺院門口用火繩繫一個簸箕，然後點燃火繩，觀察簸箕滾到誰的身邊，誰便為負。宋兆麟，《巫與巫術》，頁282。

<sup>207</sup> 等，皆為摘物的神判方式。

其八，撈沸神判，則謂在沸騰的開水或油鍋內撈出某種物件，看手掌有無傷痕，以此鑒別是非的神判方法。其具體的方式，則有撈沸水神判暨撈油鍋神判等兩種。

其九，熾鐵神判，則指通過對熾鐵的接觸，以此鑒定真偽的神判方法，主要有捧熾鐵、踩熾鐵及舐熾鐵等三種形式。

其十，煮物神判，則謂通過在鍋內煮某種食物，決定糾紛雙方的是非真偽。其具體的方式，如煮米神判、煮雞蛋神判、煮粽子神判、毒蛇神判、飲食神判等，諸如此類，不勝枚舉。

由此觀之，古代中國各族已有不少神判的方式，可分上列十類。即使如此，上列諸類，此其大者，細故尚多，茲不行詳舉。

### （三） 神判的作用

除上述之內容外，探討如何產生神判儀式，頗有其價值。於遠古母系氏族社會時期，生產力十分低下，人類以氏族公社的形式圖謀生存，母系血緣關係便成為氏族的天然紐帶。此時的維持社會秩序，並未有法律上的文字規定，故社會正常運轉的辦法，全依據心記口傳以代表集體意志與集體利益的風俗習慣。<sup>208</sup>

隨後出現的父系家庭公社，與伴隨而來的方興未艾的私有觀念，兩者不僅使經濟基礎由公有變為私有，並且人類的思想意識，

<sup>207</sup> 茲錄具體的神判內容為例，如在西雙版納傣族地區，若有糾紛時，叢林中挂一鉉鑼，夜深人靜後，失主讓村民去叢林敲鉉鑼，不敢去者，認為偷竊。宋兆麟，《巫與巫術》，頁282。

<sup>208</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁294。

亦由出於公心發展成出於私心。正因為如此，隨著氏族內私有財產與貧富分化的發生，公社或部落間的日夜不停的矛盾，以及在氏族公社內的各個體家庭之間的此起彼伏的財產糾紛，伴隨而與日俱增地泛濫。

由此原因，除舊有的風俗習慣之外，當時人又尋求維持社會秩序的辦法。史前時代的人信仰多神，認為鬼神主宰周圍世界的一切事物，以及支配人類的全部生活環境，故神的力量(即神判)應運而生，起著維持社會秩序的重要作用。

由此觀之，神判雖為極其愚昧之舉，然而當時社會的歷史條件下必然產生，且擔負正常運轉社會的重要任務，以及促進法律的形成與發展，<sup>209</sup> 已為公認之事實。

## 六． 祝詛放蠱方面

祝詛放蠱之事，因古人相信巫者能為祝詛放蠱之事，遂成為巫者從事之重要職事。巫者不僅能解除人之災禍，尚且能以其術害人，學術術語稱為「黑巫術」、「凶巫術」，在制敵、制人、作弄敵對者時施行。

<sup>209</sup>

在文獻上對於中國法律的形成與發展的例證，如在《莊子》的〈天地〉篇上便有其記載，其云：「子高曰：『昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子(即夏禹)賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂，自此始矣。夫子闔行邪？無落吾事。』」則說明在中國古代隨著國家(即夏王朝)出現同時，並出現法律刑罰制度的事實。見黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，〈天地〉，頁155。

## （一）祝詛之術

祝詛之術，又稱詛咒、詛語、咒語、巫辭、巫術語言等，以朗誦或歌唱的形式表達某些語言，以及屬於其人的物件上施行祝詛巫術，從而成為祈求危害對方的巫術形式。

巫者從事祝詛之術，由於其中保留不少晦澀的語言，以及屬於其人的物件上施行祝詛巫術足以影響對方的觀念，則加上更大的神秘性，正因為如此，頗為盛行於一般民間之中。<sup>210</sup> 不寧唯是，於古籍文獻中，記載祝詛巫術流行之甚廣，亦屢見不鮮，如《前漢書》〈武五子傳〉有廣陵厲王的記載，其云：

始，昭帝時，胥見上年少無子，有覬欲心。而楚地巫鬼，胥迎女巫李女須，使下神祝詛。女須泣曰：『孝武帝下我。』左右皆伏。言：『吾必令胥為天子。』胥多賜女須錢，使禱巫山。會昭帝崩，胥曰：『女須良巫也。』殺牛塞禱。及昌邑王徵，復使巫祝詛之。後王廢，胥寢信女須等，數賜予錢物。宣帝即位，胥曰：『太子孫，何以反得立？』復令女須，祝詛如前。<sup>211</sup>

由此可知，祝詛之術，除民間之外，並盛行於朝廷之中。不僅如

<sup>210</sup> 對於祝詛盛行於一般民間之中的事實，在《尚書》〈無逸〉便有其記載，其云：「周公曰：『嗚呼。我聞曰：「古之人，猶胥訓告，胥保惠，胥教誨，民無或胥譁張為幻。」，此厥不聽，人乃訓之，乃變亂先王之正刑，至于小大。民否則厥心違怨。否則厥口詛祝。』」《十三經注疏》《尚書》〈周書〉，卷十六，〈無逸〉，頁222。

<sup>211</sup> 《二十五史》《前漢書》，卷六十三，〈武五子傳〉，頁257。

此，亦可證明中國古時已有祝詛的施術。

祝詛的施術例子，尚有「祝移」之術，此術乃巫者將罹禍人之災難，轉移至肇禍人身上的巫術，並使其人罹禍。又如「詛軍」之術，此術不僅免除施術者一方遭遇敗軍之禍事，並且實以事先詛敗對方為獲勝免禍之手段。詛咒巫術活躍於戰場的例證，如《二十五史》《前漢書》〈匈奴傳〉有其記載，武帝征伐匈奴(公元前 92 年至 89 年)，漢軍追至漠北的范夫人城，范夫人以詛咒巫術攔阻漢軍。<sup>212</sup>

## (二) 放蠱毒人之術

除此祝詛巫術之外，於中國巫術傳統上，比較神秘且令人懼怕的一種，則為放蠱毒人之術。即在《說文解字》〈蠱〉下，段玉裁注云：

蠱以鬼物飲食害人。<sup>213</sup>

此種放蠱毒人之術，於古籍文獻中則多見其記載，如《春秋左傳》〈昭公元年〉云：

趙孟曰：『何謂蠱？』對曰：『淫溺惑亂之所生也。於文，皿蟲為蠱，穀之飛亦為蠱。在《周易》，女惑男，風落山，謂之蠱。皆同物也。』<sup>214</sup>

<sup>212</sup> 《二十五史》《前漢書》，卷九十四上，〈匈奴傳〉頁 350。

<sup>213</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第十三篇注下，〈蠱〉，頁 683。

<sup>214</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十一，〈昭公元年〉，頁

此文之下，孔穎達疏云：

以毒藥藥人，令人不自知者，今律謂之蠱毒。<sup>215</sup>

《周易》〈蠱〉亦云：

彖曰：『蠱，剛上而柔下，巽而止，蠱。』<sup>216</sup>

孔穎達疏於其下，曰：

褚氏云：『蠱者惑也。物既惑亂，終致損壞。』<sup>217</sup>

又《前漢書》〈江充傳〉的記載，其云：

（江充奏上曰：）『上疾祟在巫蠱』。於是上以充為使者，治巫蠱。充將胡巫掘地求偶人。<sup>218</sup>

由此可見，放蠱毒人之術法，淵源悠久。

此種放蠱毒人之方法極其為多，例如金蠶蠱、疳蠱、癩蠱、腫蠱、泥鰍蠱、石頭蠱、蛇蠱、篾片蠱、蜈蚣蠱等等。<sup>219</sup> 此外，亦有養鬼放鬼作害於人的黑巫術等，甚為無稽，此種放蠱毒人巫術的例子甚多，舉不勝舉。

由上述說明可知，中國古代的巫者運用咒術巫術，即運用某種特殊之語言、物品、符號、符籙，乃至配合其他器物、祭祀儀式之

2025。

<sup>215</sup> 同上。

<sup>216</sup> 《十三經注疏》《周易》，卷六，〈蠱〉，頁35。

<sup>217</sup> 同上。

<sup>218</sup> 《二十五史》《前漢書》，卷四五，〈蒯伍江息夫傳〉，頁206。

<sup>219</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁230。



運用，以從事傷害別人的舉動。

## 七．求子生育方面

巫者從事的職事，於求子生育巫術上，亦可常見之。人類為自身的存在與保證各種社會生產的正常進行，必須不斷繁衍，延續生產新生命，而社會生產方能正常進行。若還顧人類遠古史，人類有甚為偏重物質生產與嬰兒生產的傾向，尤其人種的繁衍。<sup>220</sup>

自古以來，人類常祈求子嗣。生兒育女原為生理、自然之事，但古人卻相信鬼神之力量足以影響此事，又想像有超自然物在掌握人間的生兒育女，故加以占卜或者向鬼靈祭祀以祈求生子。

巫者從事占卜生育的例子，《春秋左傳》〈昭公三十二年〉便有其記載，其云：

昔成季友，桓之季也，文姜之愛子也。始震而卜，卜人謁之曰：『生有嘉聞，其名曰友，為公室輔。』及生，如卜人之言，有文在其手曰友。遂以名之，既而有大功於魯。受費以為上卿。<sup>221</sup>

據此可知，兩周時期既有巫者從事占卜生育的事實。

此外，向鬼靈祭祀以祈求子孫繁衍，於廣西左江流域崖壁畫中，多處發現突出描繪男女性器官的場面，甚至有男女交媾圖，此類赤身裸體的野合場面的形象，實際為在求靈生子祭祀時所施行的

<sup>220</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁196~197。

<sup>221</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷五十三，〈昭公三十二年〉，頁2128。

生育巫術之一。<sup>222</sup>

一般求子目的的達成，必須通過生育的過程。因此進行與生育相聯繫的舉動，如崇拜男女生殖器，即所謂近似男性生殖器形的石祖、陶祖、木祖等與近似女性生殖器形的啟母石、女陰石、石婦山、貞女硤等，以及崇拜象徵有強盛孕育力的大腹便便的婦女形象等。於人類生活中，祈求子嗣、人丁興旺、繁衍後代，一直作為人類延續生命的重要課題而不斷受重視，故求子巫術，使人類獲得依賴感。

由上述可以得知，求子生育習俗活動包含著許多巫術的作法，並多借助巫術(包括觀念與行為)進行表現，以滿足人類的心理要求。

## 八． 建築方面

建築之事，古人極其重視其居住的問題，故建築方面的巫術儀式，亦成為巫者重要之職責。人類採取與其歷史傳統、發展水平、地理氣候條件相適應的居住方式，並形成各不相同的居住習慣。人類的居住形式為人類物質文化的反映。由於人類的生活與住房的關係十分密切，故在建房過程中，有許多巫術的運用與禁忌，以追求吉祥與驅凶避邪。

建一間屋，不惟成為家居生活的中心，並且生老病死等一切人生大事、家庭大事，均離不開此間，則古人對於建築的吉凶十分注意。《詩經》〈大雅〉便有其記載，其云：

<sup>222</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁168~177。

周原臚臚，董荼如飴。爰始爰謀，爰契我龜。曰止曰時，  
築室于茲。<sup>223</sup>

《春秋左傳》〈昭公三年〉亦云：

及晏子如晉，公更其宅，反則成矣。既拜，乃毀之，而為里室，皆如其舊。則使宅人反之，且諺曰：『非宅是卜，唯鄰是卜。二三子先卜鄰矣。違卜不祥，君子不犯非禮，小人不犯不祥，古之制也。吾敢違諸乎？』卒復其舊宅，公弗許，因陳桓子以請，乃許之。<sup>224</sup>

由此可見，兩周時期便有巫者從事占卜建築的事實。

此外，避邪暨禁忌對建築亦有相當影響，如建房施工時與房屋裝飾形式上，便有不少儀式來自避邪與禁忌巫術。所謂避邪與禁忌巫術，皆為接近於消極性的巫術，乃以特定的行為或其他有威力的物件為達成目的的良方，認為據此可以對鬼起一種對峙、抵抗或能避凶災、防衛的作用。因此，經過建築避邪與禁忌巫術，居住人在心理或精神上，方能獲得安全感。

其避邪與禁忌巫術的具體表現有殺雞灑血、測墨線、念祈咒、忌剩鉚眼、招飯灑酒、柱頭挂土布、枋頭挂糯米禾等等，皆為追求吉祥、驅避凶邪的舉動。<sup>225</sup>

<sup>223</sup> 《十三經注疏》《詩經》，〈大雅〉，卷十六之二，〈文王之什·綿〉，頁510。

<sup>224</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十二，〈昭公三年〉，頁2031。

<sup>225</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁207~216。

## 九． 喪葬方面

喪葬之事，亦為巫者重要的職事。因為古人甚重喪葬之事，此從禮書對於喪葬禮儀所記之詳，以及近代所發掘之古代墓葬規模之大、殉葬品之豐富，亦可推知一二。

參閱文獻的記述，巫者在當時關於喪葬之事，應有豐富的專業知識，便成為喪家求助的對象，以及擔任指導者的角色。巫者參與喪葬之事的例子，如《周禮》〈春官宗伯·喪祝〉便有其記載，其云：

小喪亦如之，掌喪祭祝號。王弔則與巫前。<sup>228</sup>

又《後漢書》，卷七十五，〈袁張韓周列傳〉亦有記載，其云：

初，(袁)安父沒，母使安訪求葬地，道逢三書生，問安何之，安為言其故，生乃指一處，云：『葬此地，當世為上公。』須臾不見，安異之。於是遂葬其所占之地，故累世隆盛焉。<sup>227</sup>

由此可見，於中國古代時期，巫者便擔當喪葬之事的主要角色。此引文反映出，古人認為喪葬之事是否得宜，隨後同時影響生人與死人的禍福。

巫者不啻掌管一切關於死亡、魂靈、邪崇、災異、占卜等行

<sup>228</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈喪祝〉，頁815。

<sup>227</sup> 《二十五史》《後漢書》，卷七十五，〈袁張韓周列傳〉，頁177。

為，亦使用具體的且序列化的巫術內容。此種一系列活動，與原始思想或意識中的表現，皆為圍繞生者與死者，圍繞除祟祓邪、送魂安魄而展開。由此觀之，巫者在古代社會喪葬事宜中，決不可或缺的人物。

## 第四章 殷商甲骨卜辭所見之 巫術

巫者職司交通鬼神，其本身雖不具超乎自然的力量，但古人相信巫者可藉鬼神之力以成就諸多事。其主要的活動類型，前已言之，為交通鬼神、醫療疾病、災禍之事、生產活動、神明裁判、祝詛放蠱、求子生育、建築之事、喪葬之事等九項。

此章即殷商時期的交通鬼神、醫療疾病、災禍之事等三項為主，分別詳述其職事於下。其他的巫者活動，已於前章討論，<sup>1</sup> 可參閱之。

### 第一節 交通鬼神方面

#### 一．巫者的交通鬼神

##### （一）鬼神世界

據古籍文獻的記載，古人深信鬼神與其世界的存在，<sup>2</sup> 即使如

<sup>1</sup> 詳見本書第三章〈中國巫術的概況〉，第二節〈巫者的巫術活動〉篇。

<sup>2</sup> 對於古人深信鬼神與其世界的存在的文獻記載，如《十三經注疏》

此，何謂鬼神？許慎在《說文解字》〈鬼〉中，謂：

鬼，人所歸為鬼。<sup>3</sup>

據此解釋，「鬼」應為一般平凡的人在死後所出現的另一種形式。

若視甲骨文中「鬼」字，於許進雄的《中國古代社會》〈祭祀與迷信〉篇中，其謂：

聰明的人不但想出了神靈寄居的崇拜物，也設計了鬼神的扮相和行為，作為神的代理人，以達到控制他人意志的目的。鬼既然是人想像出來的東西，其造形和行為就離不開人們的經驗和所見的形象。但為了達到畏嚇的效果，就得與正常人的形象有所差異才會發生作用。因此就根據某種異徵加以誇張，或以異胎取形，以致有了與正常人形象差別的二頭、三腳等各種扮相。表現在商代的文字，鬼(𪚩)作一人戴有巨大的面具之狀。<sup>4</sup>

據許進雄的意見可知，於古人的想像中，認為鬼具有與正常人異常的特性。

此外，古人認為，陽世所為將影響人死後的「歸處」，故某些人死後受人立祠奉祀，有些則為後人所視為成仙成佛。不寧唯是，

---

《禮記》，卷五十四，〈表記〉，載三代對鬼神之態度有言：「夏道尊命，事鬼敬神而遠之。……殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。……周人尊禮、尚施，事鬼敬神而遠之。」，頁1641~1642。

<sup>3</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第九篇注上，〈鬼〉，頁439。

<sup>4</sup> 許進雄，《中國古代社會》，〈祭祀與迷信〉，頁571。

加上天神、地祇及山川星辰，即構成「神」的世界。

甲骨文中雖未有「神」字，但在《說文解字》中便有其記載，其云：

神，天神，引出萬物者也，從示申聲。<sup>5</sup>

《禮記》〈祭法〉亦謂：

山林川谷王陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。<sup>6</sup>

《國語》〈魯語下〉又云：

客曰：『敢問，誰守為神？』仲尼曰：『山川之靈，足以紀綱天下者，其守為神。社稷之守者，為公侯。皆屬於王者。』<sup>7</sup>

由此可見，除死後受人立祠奉祀的人物之外，古人崇拜的神，亦稱有靈的自然物。

因此，一般以為人死為神，即生前正直神明之士成為神，除此之外，有靈的自然物亦屬於其內。儘管如此，民間實際奉神的標準卻未必與此相符，即使盜賊或亂匪死而為鬼者，若有靈或能變化，便可以受人奉事為神。<sup>8</sup>

<sup>5</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第一篇注上，〈神〉，頁3。

<sup>6</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷四十六，〈祭法〉，頁1588。

<sup>7</sup> (吳)韋昭注，《國語》，卷五，〈魯語下〉，頁213。

<sup>8</sup> 劉佳玲，《宋代巫覡信仰研究》，頁51~52。



由此觀之，鬼神不惟為存在於人想像中的死人，亦為人類對自然界的恐懼、驚異的心態而寄託暨崇拜的對象。

## （二）神媒的角色

傳言自重、黎「絕地天通」<sup>9</sup>後，人與鬼神的世界分隔為二，唯有借助巫者，方能溝通兩界。此後，人類對鬼神世界的認知，雖時有內涵上的變化，但在人與鬼神之間職司神媒、交通之責，實仍為巫者最基本的角色。

於《周易》〈巽〉疏中，孔穎達釋「史、巫」曰：

史謂祝史，巫謂巫覡，並是按事鬼神之人也。<sup>10</sup>

由此可見，巫者主要角色在於通於神明，娛悅於人，以求人的安然。又在東漢許慎的《說文解字》中，亦有其記載，其云：

巫，巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。……覡，能齋肅事神明者，在男曰覡，在女曰巫。<sup>11</sup>

據此可以得知，巫者之第一種職事，可稱之為「交通鬼神」之事。

如此一來，巫者作為鬼神世界與人類世界之溝通者，或將鬼神之事情轉知於人，或將人之欲求轉知於鬼神。

<sup>9</sup> 《尚書》中有其記錄，其云：「皇帝哀矜，庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重、黎，絕地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棗常，鯨寡無蓋。」《十三經注疏》《尚書》，〈周書〉，卷十九，〈呂刑〉，頁248。

<sup>10</sup> 《十三經注疏》《周易》，卷六，〈巽〉，頁69。

<sup>11</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第五篇注上，〈巫〉，頁203~204。

如上所述，巫者的主要職責，作為人類與鬼神之間的中介，即親作為神媒的角色。巫者運用神山、樹木、龜策、動物、歌舞、玉器及各種藥料等的方法溝通兩界，<sup>12</sup> 方能與天地及鬼神溝通。

若論交通鬼神之具體目的(例如求雨、求子)，則此一職事，依其交通之方式，又可分為四種：一為祭祀，二為鳥圖騰崇拜，三為占卜與預言，四為驅使鬼神。於下以交通鬼神之職事分為祭祀活動、鳥圖騰崇拜、占卜活動、驅使鬼神而詳論之。

## 二．祭祀活動


### (一) 祭祀的造意

對於「祭」、「祀」二字的研究，在文字學上已有豐碩的成果，茲錄其若干。

首先考察「祭」字，東漢許慎的《說文解字》便有其記載，其云：

祭，祭祀也，從示以手持肉。<sup>13</sup>

不寧唯是，對於甲骨文的「祭」字考釋，許進雄在《中國古代社會》〈祭祀與迷信〉篇中，其謂：

甲骨文的祭()字，作手拿著一塊肉汁下滴的肉塊形，表示以之供奉神靈的祭祀行為。後來覺得造意不太明顯，就

<sup>12</sup> 張光直，《考古學專題六講》，頁6~10。

<sup>13</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第一篇注上，〈祀〉，頁3~4。

添加祭祀的義符『示』。為了要確定那位神靈能給予福佑或解除災難，供奉怎樣的祭品才能取悅它。……在中國的文字，「示」是有關神道的一個義符。與祭祀、鬼神有關的意義，大半以這個符號來表達。甲骨文的示(𠄎)字，乃作某種有形的崇拜物形。我們雖不能正確得知示到底是什麼東西，可知它大半就是人們想像的神靈寄居的地方，可能是個高而有平台的神壇。此「示」也比較可能是血親神靈的棲息處，不是用來放置自然界的神靈。<sup>14</sup>

據許進雄的意見得知，甲骨文的「祭」字，表示以祭品供奉神靈的祭祀行為。

再次，考察「祀」字，東漢許慎的《說文解字》便有其記載，其云：

祀，祭無已也，從示已聲。<sup>15</sup>

不寧唯是，甲骨文中的「已」(𠄎)字，或為「祀」字，對於此字的考釋，如于省吾主編的《甲骨文字詁林》書中曾提，其云：

按：卜辭祀字或省作已。除用作年祀如「十祀」、「廿祀」之外，尚用作祭祀之祀，如「其祀多先且」(《佚》八六〇)。<sup>16</sup>

又在常玉芝的《商代周祭制度》中，云：

<sup>14</sup> 許進雄，《中國古代社會》，〈祭祀與迷信〉，頁565~566。

<sup>15</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第一篇注上，〈祭〉，頁3。

<sup>16</sup> 于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁1789。

『祀』(𠄎、𠄎)確實是祭祀之義，但祭祀用語也是可用作表示時間的，這在卜辭中並不乏其例。<sup>17</sup>

從《甲骨文字詁林》與常玉芝的考釋可以得知，甲骨文的「祀」字，則有祭祀之義。

由是可見，祭祀為持肉奉神，以及與神靈打交道，則屬於交通鬼神之事。

## (二) 祭祀活動

祭祀的原始意義，無非慎終追遠與保佑族群。祭祀的禮神致福，表示對祖先的崇拜與懷念，以及對諸多神靈的敬禮與祈禱，兩者應為一種純粹屬於宗教性質的活動。

於古代的社會中，人類向自然神靈與祖先的崇拜，原本極為自然的現象，祭祀活動則其崇拜神靈的具體表現。因此，當祭祀之際，全族之人，均要貢獻力量，共襄盛舉其事。商周時代的王室朝廷的統治者，則往往利用此種心態，透過隆重的祭祀儀式，團結宗族且達成鞏固權力的目的。

如此一來，祭祀之事，不啻有宗教性，亦有政治性，其所以頗受重視的原因，大概便在此。

### 1. 先秦文獻中的祭祀活動

兩周時期，於浩如煙海的古籍文獻中，有關祭祀對象的記錄甚多，如《周禮》〈大宗伯〉篇便有其記載，其云：

<sup>17</sup> 常玉芝，《商代周祭制度》，頁224~225。

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神示。以禋祀祀昊天、上帝。以實柴祀日、月、星、辰。以槩燎祀司中、司命、飢師、雨師。以血祭祭社、稷、五祀、五嶽。以貍沈祭山、林、川、澤。以副辜祭四方、百物。以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。<sup>18</sup>

又《禮記》〈祭法〉記載，其云：

燔柴於泰壇，祭天也。瘞埋於泰折，祭地也，用騂犢。埋少牢於泰昭，祭時也。相近於坎壇，祭寒暑也。王宮，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎壇，祭四方也。山林川谷王陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。<sup>19</sup>

由二文可知，中國古代祭祀的對象及種類甚多，除至上神(帝：天)外，舉凡日月星辰、風雨雷雲、山川河海、草木鳥獸……乃至各種物事及死人之亡魂等。

又《國語》〈楚語〉記載，其云：

子期祀平王，祭以牛俎於王，王問於觀射父曰：『祀牲何及？』對曰：『祀加於舉。天子舉以大牢，祀以會；諸侯舉

<sup>18</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷十八，〈大宗伯〉，頁757~758。

<sup>19</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷四十六，〈祭法〉，頁1588。

以特牛，祀以太牢；卿舉以少牢，祀以特牛；大夫舉以特牲，祀以少牢；士食魚炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以魚。上下有序，則民不慢。』王曰：『其小大何如？』對曰：『郊禘不過薦鬯，烝嘗不過把握。』王曰：『何其小也？』對曰：『夫神以精明臨民者也，故求備物，不求豐大。是以先王之祀也，以一純、二精、三牲、四時、五色、六律、七事、八種、九祭、十日、十二辰以致之，百姓、千品、萬官、億醜，兆民經入垓數以奉之，明德以昭之，和聲以聽之，以告遍至，則無不受休。』<sup>20</sup>

據此可以得知，於兩周時期，古人對於舉行祭祀的儀式內容，極其重視且甚為講究祭禮。

## 2. 甲骨卜辭所見之祭祀活動

就商代的祭祀而言，其具體的祭祀對象，陳夢家曾將卜辭中所見的祭祀對象，歸納如下：

甲，天神：上帝；日，東母，西母，雲，風，雨，雪

乙，地示：社；四方，四戈，<sup>21</sup> 四巫；山，川

丙，人鬼：先王，先公，先妣，諸子，諸母，舊臣。<sup>22</sup>

由上列內容可以得知，商代的祭祀對象，則包含上帝崇拜、自然崇

<sup>20</sup> 《國語》，卷十八，〈楚語〉下，頁564~566。

<sup>21</sup> 對「四戈」的考釋，陳夢家認為，戈有東、西、南、北的四戈，乃為方域的名稱。陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，〈宗教〉，頁590。

<sup>22</sup> 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，〈宗教〉，頁561~603。

拜及祖先崇拜三類。

殷墟甲骨卜辭中的祭祀卜辭證明，商代的統治者敬畏與崇拜的神靈，如上引之，其數甚多。商代崇拜及祭祀的神靈，前已列之，大致有至上神的上帝，<sup>23</sup> 日神、月神、雲神、雨神、雷神等自然

<sup>23</sup> 殷人祭祀的對象有「帝」與「天」的上帝崇拜，於浩如煙海的古籍文獻中，有關商代上帝的記錄甚多，如在《尚書》〈湯誥〉篇便有其記載，其云：「惟皇上帝，降衷于下民。」《十三經注疏》《尚書》，〈商書〉，卷八，〈湯誥〉，頁 162。又在同書〈盤庚下〉，其云：「肆上帝將復我高祖之德，亂越我家。」，〈商書〉，卷九，〈盤庚下〉，頁 172。又《毛詩》〈玄鳥〉篇便有其記載，其云：「古帝命湯，正域彼四方。」《十三經注疏》《毛詩》，〈商頌〉，卷二十之三，〈玄鳥〉，頁 623。據此可以得知，當時的上帝有至高無上的權力，並且其神性的作用範圍，顯而易見遍及於下民。其後，上帝的觀念為商王朝所利用，遂成為商王朝統治階級政權利益的直接保護神。此外，對於甲骨文中反映的上帝權能，如許進雄的《中國古代社會》便有其記載，其云：「在商人所問祭的對象中，帝是最具威力的神靈。帝字已在第二章介紹，可能是花的形象，作為孕育萬物的創生圖騰身分而被崇拜的。帝有極大的威力，能命命降下風雨雷電，禍福災佑。有自己的朝近及臣屬，是至高無上，儼然鬼神中的王。周克商後，帝的地位就被一個比較抽象的天所取代，連王的名號也時常被稱為天子。天在商代是偶而被祭的對象，而且同後代的天可能是兩回事。周代的天可以給人福佑，也可罰下災禍。國家的命運繫於天是否眷顧。似乎周人的天如商人的帝沒有兩樣。其分別可能在商人對於帝全心信賴，不敢怪罪，以為神靈的保證是絕對可靠的。但是周人似乎強調天命是會改變的，為政者要時時警戒，不可疏忽人事，以致被天所厭棄。」許進雄，《中國古代社會》，頁 567~568。據許進雄的意見可知，殷人深信「帝」，全心信賴，認為帝的保證絕對無缺，由此原因，上帝成為商人常祭祀的重要神祇之一。由此觀之，商代的上帝具有至高無上的權力，故能驅使雨、雷、風等自然神，亦主宰人間

神，<sup>24</sup> 以及高祖、先公、先王、先妣等祖先神。<sup>25</sup> 商王暨王室貴

的吉凶禍福，遂成為商代的重要祭祀對象之一。

<sup>24</sup> 除上帝的祭祀之外，殷人所祭祀的對象，亦有自然神的祭祀。商代已有萬物有靈之觀念，故自然界的日、雲、四方與四方神、岳、河等的自然物，視有無不通天的神靈之性，以此為因，時常舉行大規模的祭祀。

<sup>25</sup> 除上述的上帝崇拜與自然神崇拜之外，殷人所祭祀的對象亦有祖先崇拜。對於甲骨文中反映的祖先崇拜，如許進雄的《中國古代社會》便有其記載，其云：「在較早的武丁時代，祭祀的種類繁多，對象也遍及各式各樣的鬼神。那時祭祀的儀式和內容也沒有一定的形式，每個細節都要以占卜的方式來決定，非常浪費時間。到了後來，就對祭祀做了些改革。祭祀的對象主要是上甲以下的先王及先妣。非祖先的自然界神靈已少祭祀，祭祀的禮儀也減少很多。對於祖先的祭祀，不但儀式、牲品有所規定，甚至日期也事先一一排妥。如此有系統的祭祀，在最後兩位王時達到最嚴謹的地步。那是由供奉食物及樂舞等五種祀典組成，只限上甲以下的先王，以及有子及位的先妣。它反映帝王世系及繼承的原則，是研究商代家庭組織的理想材料。這種預先排定的祀典，使每一位祖先經過了五種祀典後，正好歷時一個太陽年的長度，所以王的在位年數就以祀字表示。」許進雄，《中國古代社會》，頁 569。據許進雄的意見可知，商代的先公先王先妣近祖的祭祀，具有極其繁複且隆重的祀典。甲骨文揭示的祖先神示，大略可分為二大類，一類為高祖遠公，如高祖夔、高祖王亥、土、季、王恆、岳、河、兕、王天、戠等十位，再一類為上甲以下的近祖先公，以及大乙湯以下的先王先妣，亦包括若干舊臣神。此外，生前備受尊敬的著名巫者，死後亦受人奉為神明祭祀，在卜辭受祭祀的巫有東巫、北巫、西巫等。此種繁複的祖先祭祀，至於殷末，依著已擬定的祀典祭譜，遂成為周祭性的五種祀典。綜上所陳，繁縟的祖先崇拜祭禮，不啻王權政治的重要組成部分，亦有效發揮維護商族貴族集團內部團結的具體政教作用，以此為因，遂構成晚商國家的最高層次宗教祀典，則繁複



族，對上述諸神進行極其頻繁的且複雜的祭祀。對於此種祭祀的次數，據陳夢家 30 年代的統計，卜辭中的祭名約有 37 種，<sup>26</sup> 然而至於 50 年代，日人島邦男統計，則已有近二百種之多。<sup>27</sup>

對於殷人的祭祀，許進雄在《中國古代社會》一書中曾提及，其云：

商代有很多種類的祭祀，尤其是較早期的時候。祭祀的對象、應用的禮儀、供奉的犧牲，都多得難於計數。當時對於祭祀非常慎重，為了得到最佳的效果，對於祭祀過程的細節都要一一卜得正確的答案。譬如說要向那位神靈，在何日、何時、何處，由誰主持祭祀，用何種禮儀、多少牲畜，是用宰殺的方法，還是埋於地下、沈於河中，甚至要不要烹飪，用什麼烹飪法。幾乎沒有不考慮到的細節。可以想像出商人唯誠唯恐的態度和心情。他們蓋房子要祭祀，生病、作夢也要祭祀。豐收時要謝神，甚至與敵人打仗也要祖先的幫助。可以說，商王沒有一天是不跟神靈打交道的。<sup>28</sup>

據許進雄的見解可以得知，殷人具有對祭祀極其慎重的態度。

殷人迷信鬼神，凡事皆經占卜，視其吉凶，然後決定行止。占

---

且隆重的五種祭祀。

<sup>26</sup> 陳夢家，〈古文字中的商周祭祀〉，《燕京學報》，第 19 期，頁 100~113。

<sup>27</sup> 日人島邦男，《殷墟卜辭研究》，溫天河、李壽林合譯，頁 52~347。王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁 592。

<sup>28</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 567。

卜的行為，本身乃為一種巫術，則利用龜甲與獸骨之類的所謂靈物，作為媒介，向神靈祈求啟示，以解決現實生活中所遭遇的諸多難題。於殷墟出土的甲骨文中，十分清楚，以有關祭祀的卜辭為最多。<sup>29</sup>

甲骨卜辭中有關祭祀的記錄，甚多其例，茲略舉數例於下：

貞：侑于黃尹，十伐，十牛？（《合》00916）

己酉卜，殼貞：燎于東母，九牛？（《合》14337）

丁未，貞：求禾，于岳燎小宰，卯三牛？（《合》33296）

貞：于西母，酹帝？（《合》14345）

乙未，酹系品，上甲十，𠂔乙三，𠂔丙三，𠂔丁三，示壬三，示癸三，大乙十，大丁十，大甲十，大庚七，小甲三，𠂔三，祖乙𠂔？（《合》32384）

甲午，貞：弔有歲祖乙？（《合》32522）

丙寅，貞：有乂歲于伊尹，二牢？（《合》33273）

庚戌卜，巫帝，一羊一豕？（《合》33291）

在引文中的「侑」<sup>30</sup>、「燎」<sup>31</sup>、「酹」<sup>32</sup>、「歲」<sup>33</sup>、「帝」<sup>34</sup>，皆

<sup>29</sup> 詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>30</sup> 對於甲骨文的「侑」字考釋，饒宗頤云：「『𠂔』，王國維讀為《詩》：『以妥以侑。』之『侑』。卜辭習見。『𠂔』之用法，陳作語助詞之『有』及『又』與福祐外，『𠂔』之為『侑』，蓋有二義：一對鬼神言，祭祀之事也；一對生人言，酬酢之事也。兩者之間，宜加釐別。」轉引自于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁3427。

為各種祭祀之名。

由此可見，頻繁的祭祀之事，與當時人的現實生活有著十分頻頻且密切的關係。不寧唯是，由卜祭的數量最多的事實亦可知，殷人何其重視而隆重施行祭祀之事。

### 3. 小 結

綜上所陳，殷商時期的祭祀活動，由於祭祀中多與天(自然)、神、祖、靈等打交道，故帶上種種巫術的講究或巫術的舉動。特別是比較原始的祭禮，於祭祀的進行過程中，祭祀所用的犧牲與祭

<sup>31</sup> 對於甲骨文的「燎」字考釋，許進雄認為，焚木之祭，本在郊野，後移至室內舉行，呂(官)訛變成日。許進雄，《古文諧聲字根》，頁380。

<sup>32</sup> 對於甲骨文的「酉」字考釋，于省吾主編的《甲骨文字詁林》〈酉〉中，其云：「按：字當隸定作酉，乃祭名，釋『酒』非是。契文象水滴形，無作彡音。金文猶以西為酒。其作酉音，亦為祭名。古代祭名多來源於用牲之法。故祭名與祭法均可通作。」于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁2707。

<sup>33</sup> 對於甲骨文的「歲」字考釋，于省吾主編的《甲骨文字詁林》〈歲〉中，其云：「按：甲骨文歲(𠂔)字本象斧戍形，與戍同源。後以用各有當以致分化。……引伸之，此種用牲之法以祭先祖之祭名亦謂之『歲』。在卜辭中，用牲之法與祭名每每無別，如𠂔、伐、俎、沈、埋等均是。」于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁2406。

<sup>34</sup> 對於甲骨文的「帝」字考釋，周鳳五認為，在引文中的「巫帝」，為對巫舉行的禘祭，並且祭祀巫者的祭法有帝(禘)或小帝(禘)等二類，所用的犧牲有犬、豕等。周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》，第3期，頁16。

具，<sup>35</sup> 以及禁忌等項目更具有巫術性的滲透。<sup>36</sup>

如此一來，巫術為在祭祀中不可缺少的部分，尤其在巫教黃金時代的殷商時期，大小鬼神的祭祀事宜，確為掌於巫者之手，諸巫即掌祀典所規定的歲時之祀。

殷商時期的祭祀活動中，有關商族的鳥圖騰崇拜，因其具體內容需詳加說明，故分別討論之於下。

<sup>35</sup> 殷人尚鬼，祭祀特多，故在舉行祭祀之時，經常需要許多犧牲。殷人最常用的犧牲品，大致為以牛、牢、羊、宰、豕、犬為主要的祭品。若視「牢」、「宰」等的字，不難得知，其為被關在牢中豢養的牛羊，再參照卜辭所記，亦可得知以其為祭祀犧牲之用。其牲畜，多為生活中的主要副食，亦為助益農耕的家畜。此外，商代亦有以人作為祭祀的犧牲品的事實。卜辭中的「伐」(𠂔)字，其字除征伐之義以外，又有用人之祭的意思。不寧唯是，考古所發現的商代人頭隨葬的風俗更加普遍，一座墓內少者一、兩個人頭，多者有七十四個人頭。此類事實，皆證明商代既有以人作為祭祀的犧牲品的習俗。殷人的祭祀，往往一次用上數以百計的牛、牢、羊、宰、豕、犬等的祭祀犧牲，其規模實為龐大，則為後世所罕見。古人選擇祭祀犧牲品之時，祭祀之前，必有占卜犧牲本身、其數量、其祭地、祭祀神靈及其祭日，殷人的甲骨占卜乃為其方法之最主要者。於浩如煙海的中國古籍文獻中，有關此事的記錄亦屢見不鮮，如《春秋左傳》〈僖公三十一年〉便有其記載，其云：「夏四月，四卜郊，不從，乃免牲，非禮也。猶三望，亦非禮也，禮不卜常祀，而卜其牲日，牛卜日曰牲。牲成而卜郊，上怠慢也。」《十三經注疏》《春秋左傳》，卷十七，〈僖公三十一年〉，頁1831。此類事實，則說明先秦時期的巫者，除參與整體祭祀儀式的行程之外，亦在決定祭祀犧牲品之時，曾深深干涉其事。

<sup>36</sup> 參見張紫晨，《中國巫術》，頁78~91。

### 三．鳥圖騰崇拜

圖騰崇拜，原為原始氏族時期產生的一種宗教信仰。「圖騰(totem)」一詞係北美印第安語，其意為氏族的標誌或圖徽。<sup>37</sup>

圖騰信仰，認為人與某種動物、植物或無生物之間，有一種特殊的血緣關係，每個氏族皆起源於某種圖騰。因此，古代的人類在追溯自己的來源時，視圖騰為自己誕生的來源之一，故產生圖騰信仰，以及由巫者執行各種宗教祭祀活動。此種圖騰崇拜，亦屬於交通鬼神之事。

研究指出，圖騰信仰在轉移至父權社會之前，為母系氏族社會的基本信仰，<sup>38</sup> 亦為巫者所崇拜的神靈中的一類。<sup>39</sup> 中國殷商時

<sup>37</sup> 摩爾根(Lewis Henry Morgan)，楊東蓀、馬雍、馬巨合譯，《Ancient Society：古代社會》，頁161~163。其云：「鄂吉布瓦人操同一種方言，他們有氏族組織，我們已經知道其中二十三個氏族的名稱，但不能肯定這是否包括其全部氏族。在鄂吉布瓦方言中，有『圖騰』一詞——實際上往往讀作『多丹』——意指一個氏族的標誌或圖徽；例如，狼的圖形便是狼氏族的圖騰。斯庫耳克拉夫特先生便根據這個詞而使用『圖騰制度』這一術語來表示氏族組織，倘若我們在拉丁語和希臘語中都找不到一個術語來表達這種歷史上已經出現過的制度的一切特徵和性質，那麼，『圖騰制度』一詞也是完全可以接受的。而且，使用這個術語亦自有其便利之處。」

<sup>38</sup> 有關在中國地區內母系氏族社會的存在，杜正勝曾在《古代社會與國家》中，對於研究母權社會的考古學成果加以評論，其云：「張忠培撰寫《元君廟仰韶墓地》，探討墓葬反映的社會制度。陝西華縣元君廟仰韶文化遺址是一處多人二次合葬的墓地，六排，每排若干合葬坑。張氏分作緊鄰的兩區和互相對應的三期。張忠培認為墓

期，因可稱之為「巫教的黃金時代」<sup>40</sup>，故最富有其特徵，乃為保留鳥圖騰崇拜的子遺。

## （一）史前時期的圖騰崇拜

於中國古籍文獻中，有關三代以前的圖騰崇拜及其傳說，不勝繁舉，其較可信據者，如《春秋左傳》〈昭公十七年〉傳鄭子所述，其云：

秋，鄭子來朝，公與之宴。昭子問焉，曰：『少皞氏鳥名

地的排列和埋葬形式可能反映死者生前的社會組織，參考北美印第安人氏族社會的墓地，認為每個墓坑代表一個家族，隔開的兩區代表兩個氏族，整個墓地合成一個部落。合葬坑性別不同，年齡不同。年齡不同可能意味不同世代，但因為是二次葬，骨骸鑑定為成人或小孩者，他們的輩分或有可能相同。由於合葬坑的成年男女多不成配對，所以不同性別的異性也不可能是夫妻。在同一墓坑者非血親即姻親的前提下，張氏推斷同坑之死者是同血緣的成員，反映母系氏族的組織。年代比元君廟稍晚的渭南史家村仰韶墓地也流行多人兩次合葬，成年男女人數或相等，或不等，有的墓坑還連帶小孩，但未見一對成年男女或一對成年男女與兒童的合葬墓，故張忠培亦定為母系社會。」杜正勝，《古代社會與國家》，頁9。

<sup>39</sup> 對於圖騰信仰為母系氏族社會的基本信仰的見解，宋兆麟亦持有此種看法，其云：「在當時鬼神觀念的支配下，人類把上述動植物看作是與自己生命攸關的神靈。而且由于當時的人們正處於母系氏族社會，子女知其母不知其父，亦搞不清性交與生育的因果關係，人類在追溯自己的來源時，除了明確自己的母親、祖母而外，並不知其父，因而上述的神靈作為自己的來源之一，從而產生了圖騰信仰。」。宋兆麟，《巫與巫術》，頁85~94。

<sup>40</sup> 拙著，《先秦巫俗之研究》，國立臺灣大學中文所碩士論文，頁209~213。

官，何故也？」鄭子曰：『吾祖也，我知之。昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名。炎帝氏以火紀，故為火師而火名。共工氏以水紀，故為水師而水名。大皞氏以龍紀，故為龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啟者也；丹鳥氏，司閉者也；祝鳩氏，司徒也；鳴鳩氏，司馬也；鴈鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉為五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈為九農正，扈民無淫者也。自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近，為民師而命以民事，則不能故也。』<sup>41</sup>

由此不難得知，三代以前已有圖騰崇拜及其傳說，即「黃帝氏以雲紀」、「炎帝氏以火紀」、「共工氏以水紀」、「大皞氏以龍紀」，以及少皞氏以鳥紀，均為研究中國圖騰者所常舉的良例。<sup>42</sup>

其中少皞氏為保存鳥崇拜最典型的氏族部落，故在少皞氏族部落內，各氏族全以鳥為名號。<sup>43</sup>

此外，有關夏禹的誕生傳說，亦屢見不鮮，如《史記》〈夏本

<sup>41</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十八，〈昭公十七年〉，頁2084。

<sup>42</sup> 于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，第11期，頁61。另見於白川靜，《中國神話》，王孝廉譯，頁112~115。

<sup>43</sup> 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集——紀念尹達八十誕辰》，頁243。

紀〉正義引〈帝王紀〉云：

父鯀妻修己，見流星貫昴，夢接意感，又吞神珠薏苡，胸坼而生禹。名文命，字密。身九尺二寸長，本西夷人也。<sup>44</sup>

又《穆天子傳》亦有其記載，其云：

丙辰，天子南遊于黃室之丘，以觀夏后啟之所居。<sup>45</sup>

其下郭璞注曰：

疑此言太室之丘嵩高山，啟母在此山化為石，而子啟亦登仙，故其上有啟石也。皆見《歸藏》及《淮南子》。<sup>46</sup>

據三文不難得知，禹母吞薏苡而生禹，且啟母化石，此傳說亦在《藝文類聚》、《漢書》及《山海經》等書中，多有論述。

由此觀之，夏禹的誕生已有悠久的傳說與記載，故知夏后氏以薏苡與石為圖騰，至為明顯，則毋庸置疑矣。換言之，夏代已屬於父權制初期階段，但仍保留早期氏族社會圖騰制度的遺風。<sup>47</sup>

## （二） 商代的鳥圖騰崇拜

父權制產生後，尤其在階級社會的出現後，從動物取得的名字，便讓位於個人的名祖的名字，換言之，從以人獸合體的神怪為

<sup>44</sup> 《二十五史》《史記》，卷二，〈夏本紀〉，頁7。

<sup>45</sup> (晉)郭璞注，《穆天子傳》，卷五，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，〈子部·小說家類〉，三四八冊，頁1042-260。

<sup>46</sup> 同上。

<sup>47</sup> 于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，第11期，1959年，頁63~65。



共祖，過渡至以名人為共祖的時代。<sup>48</sup> 即使如此，此時仍然保留動物崇拜及圖騰的孑遺，<sup>49</sup> 尤其尚鬼好巫的商代，因可稱之為「巫教的黃金時代」，故殷商時期最富有其特徵。

此種事實，於有關商代的文獻記載，以及商代甲骨文、金文與考古出土的遺物上，鳥形徽號特別發達，能辨形象的有鳳、燕、鷹、梟等，多為鳥類為氏族徽號的遺緒。<sup>50</sup> 換言之，商人係以鳥為圖騰的東方族類之一。<sup>51</sup>

<sup>48</sup> 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集——紀念尹達八十誕辰》，頁246。

<sup>49</sup> 于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，第11期，1959年，頁63~65。另見於石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集——紀念尹達八十誕辰》，頁246。此外，胡厚宣，〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》，第2期，頁84~87。又見於程君顯，〈試探中國古代鳥圖騰氏族的形成及其演變〉，《史耘》，第1期，頁1~33。

<sup>50</sup> 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集——紀念尹達八十誕辰》，頁246。另見於畢長樸，〈中國上古圖騰制度探蹟〉，〈中國上古圖騰部族之人種與遷徙〉，頁184~208。孫作雲，〈中國上古鳥氏族諸酋長考〉，載杜正勝編，《中國上古史論文選集》，頁407~447。

<sup>51</sup> 于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，第11期，1959年，頁65~68。此外，陳夢家亦堅持商人為東方民族的看法，其云：「玄鳥故事，見于〈商頌〉、〈離騷〉、〈天問〉等，而《呂覽》〈音初〉：『有娥氏有二佚女，為之九成之臺，飲食必以鼓。帝令燕往視之，鳴若謐謐。二女愛而爭搏之，覆以玉筐。少選，發而視之，燕遺二卵北飛，遂不反。二女作歌，一終

## 1. 古籍文獻的記載

曰：「燕燕往飛」，實始作為北音。」這個神話，在說明始祖生于燕卵；由此神話分化轉衍，流行于東北民族，傅斯年據以證商為東北民族，詳其所著《夷夏東西說》（慶祝蔡元培六五歲論文集）。又此神話亦流行于淮夷，所謂淮夷亦是東北民族：卜辭中有所謂「佳夷」者（《殷契後編》20·11，36·6）即〈禹貢〉、《大戴禮》〈五帝德〉的鳥夷，乃東夷之一，《後漢》〈東夷傳〉說東夷于武乙以後『分遷淮、岱，漸居中土。』淮夷的秦，亦有此神話，〈秦本紀〉：『秦之先，顓頊之苗裔，孫曰女修。女修織，玄鳥隕卵，女修吞之，生子大業。』佳夷詳余所著〈佳夷考〉。（《禹貢月刊》，五卷，十期）玄鳥故事，亦行于夫餘國，夫餘國除玄鳥故事外，其他尚有二事與商民族出自一源：一、《朝鮮舊三國史》〈東明本紀〉：『夫餘王解夫婁老無子，祭山川求嗣。所御馬至鰐淵，見大石流淚，王怪之，使人轉其石，有小兒金色蛙形。王曰：「此天賜我令胤乎？」乃收養之，名曰金蛙，立為太子。』以金蛙為始祖，與商人之祀蛙（詳下）似乎有關；又同書記朱蒙之母『坐石而出』，與金蛙之出于石，其事同于《淮南子》說塗山氏化為石，石破生啟（《漢書》〈武帝紀〉注引）。二、〈魏志·東邊傳〉云：『夫餘國若有軍事，殺牛祭天，以其蹄占吉凶，蹄解者為凶，合者為吉。』；又《御覽》726 引楊方《五經鉤沈》：『東夷之人，以牛骨占。』是以牛骨占事行于東北夷，而商人亦以牛骨為占卜之用，且王占之事惟契于牛骨，故自占卜方法，亦可證商為東北族。……又考之：朝鮮者實商代發祥地也；殷亡以後，箕子建國於此，必其地本為商之故居。余讀〈殷本紀〉：『契卒，子昭明立。』，昭明者夫餘之始祖朱蒙也，朱與昭、蒙與明古皆同音，《魏書》〈高句驪傳〉言朱明母為日光所照而孕卵，故朱明曰：『我是日子，河伯外孫。』，故朱明又曰東明王。昭明之子曰相，商頌曰：『相土烈烈，海外有截。』謂相承父業，其疆土及于海外，海外者朝鮮半島之勃海也。」陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁494~497。

至於殷商時期，商人以鳥為圖騰，此事已為客觀的事實。<sup>52</sup> 玄鳥生商，於浩如煙海的古籍文獻中，此例屢見不鮮，首先見於《詩經》與《楚辭》，此後傳記中亦習見，今擇要錄之於下，以見梗概。

《詩經》〈商頌〉〈玄鳥〉篇，云：

天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。<sup>53</sup>

毛傳云：

春分玄鳥降，湯之先祖，有娥氏女簡狄，配高辛氏帝，帝率與之，祈于郊禘而生契。故本其為天所命，以玄鳥至而生焉。<sup>54</sup>

其下鄭箋亦曰：

<sup>52</sup> 見宋兆麟，《巫與巫術》，頁87。又見於鄭愛蘭，《商周宗教與藝術所反映的社會政治心態之研究——從器物圖像之「物」看上古巫術與宗教的意識形態》，國立臺灣大學歷史所博士論文，頁76~79。程君顯，〈試探中國古代鳥圖騰氏族的形成及其演變〉，《史耘》，第1期，頁1~33。于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，第11期，1959年，頁63~65。石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集——紀念尹達八十誕辰》，頁246。另見於胡厚宣，〈甲骨文商族鳥圖騰遺跡〉，《歷史論叢》，第一輯，頁131~159。胡厚宣，〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》，第2期，頁84~87。

<sup>53</sup> 《十三經注疏》《詩經》，卷二十之三，〈商頌·玄鳥〉，頁622~623。

<sup>54</sup> 同上。

天使馭下而生商者，謂馭遺卵娥氏之女，簡狄吞之而生契，為堯司徒，有功封商。堯知其後將興，又錫其姓焉。<sup>55</sup>

不寧唯是，《楚辭》〈天問〉亦有其記載，其云：

簡狄在臺嚳何宜，玄鳥致貽女何喜。<sup>56</sup>

其下王注云：

言簡狄侍帝嚳於臺上，有飛燕墮遺其卵，喜而吞之，因生契也。一云喜，一作嘉。<sup>57</sup>

除《詩經》與《楚辭》之外，古籍中有關玄鳥生商的記載甚多，如《呂氏春秋》〈音初〉云：

有娥氏有二佚女，為之九成之臺，飲食必以鼓，帝令燕往視之，鳴若隘隘，二女愛而爭搏之，覆以玉筐，少選，發而視之，燕遺二卵，北飛，遂不反。<sup>58</sup>

其下高誘注曰：

<sup>55</sup> 同上。

<sup>56</sup> (宋)朱 熹，《楚辭集注》，卷三，〈天問〉，頁120~121。

<sup>57</sup> 同上。

<sup>58</sup> (秦)呂不韋撰、(漢)高誘註，《呂氏春秋》，卷六，〈季夏紀·三曰音初〉，載《文淵閣四庫全書》，第八四八冊，〈子部·雜家類〉，一五四冊，頁848-318。

帝，天也。天令燕降卵於有娥氏女，吞之生契。<sup>59</sup>

又《拾遺記》云：

商之始也，有神女簡狄，遊於桑野，見黑鳥遺卵於地，有五色文，作八百字，簡狄拾之，貯以玉筐，覆以朱紱。夜夢神母謂之曰：『爾懷此卵，即生聖子，以繼金德。』狄乃懷卵，一年而有娠，經十四個月而生契，祚以八百，葉卵之文也。雖遭旱厄，後嗣興焉。<sup>60</sup>

此外，沈約注於《竹書紀年》〈殷商成湯〉，謂：

初高辛氏之世，妃曰簡狄。以春分玄鳥至之日，從帝祀郊禘，與其妹浴于玄丘之水。有玄鳥銜卵而墜之，五色甚好，二人竟取，覆以二筐。簡狄先得而吞之，遂孕。胸剖而生契。長為堯司徒，成功於民，受封於商。……夢乘船過日月之傍。湯乃東至于洛，觀帝堯之壇。沉璧退立，黃魚雙踊，黑鳥隨之。止于壇，化為黑玉。<sup>61</sup>

又《史記》〈殷本紀〉亦有其記載，其云：

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，

<sup>59</sup> 同上。

<sup>60</sup> (前秦)王嘉撰、(梁)蕭綺錄，《拾遺記十卷》，卷二，〈殷·殷湯〉。

<sup>61</sup> (梁)沈約注，《竹書紀年》，卷上，〈殷商成湯〉，載《文淵閣四庫全書》，第三〇三冊，頁303-14。

見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。<sup>62</sup>

由上幾文可以得知，商人祖先吞卵而生，尤其此卵由玄鳥得之，因之以玄鳥爲祖，並以玄鳥爲圖騰。換言之，商人乞求子嗣於玄鳥圖騰，此種觀念亦爲一種求育巫術。<sup>63</sup>

## 2. 甲骨卜辭所見之鳥圖騰

商人的鳥圖騰，於殷商甲骨文中，亦有其遺留。若視殷商甲骨文中的「隹」(𪚩)字與「惠」(𪚩)字，<sup>64</sup> 卜辭中皆凡用以虛詞。

<sup>65</sup> 其中鳥類形狀的「隹」字，乃多使用以發語之詞。<sup>66</sup>

<sup>62</sup> 《二十五史》《史記》，卷三，〈殷本紀〉，頁14。

<sup>63</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁192。

<sup>64</sup> 伊藤道治，〈卜辭中「虛詞」之性格——以『𪚩』與『隹』之用例爲中心〉，《古文字研究》，第12輯，頁163。對於「𪚩」與「隹」二字的考釋，日人伊藤道治曾言，其云：「以上檢討卜辭、金文中『𪚩』、『𪚩』和『隹』的用法及意思，得到如下的結論：卜辭、金文的『𪚩』、『𪚩』二字是『惠』字的古體，意思上由強調性的提示變化到以選擇或代替爲目的的提示，而且進一步具有祈求的意味。另外，『隹』字在第一期卜辭中含有強烈的否定意識，與『𪚩』字對應而具有提示的作用。但是到了第三期、第四期，否定的意識逐漸稀薄而轉化成肯定的作用，然後更進一步具有意志、祈求的意味而與『𪚩』、『𪚩』變成同義。到了西周時代，金文中的『𪚩』、『隹』和古典中當虛詞的『惠』、『惟』產生相同的作用。因此可以說：『𪚩』和『隹』在第一期卜辭中同樣具有提示的作用。但是『𪚩』是肯定的而『隹』具有極強的否定意味，兩者是對立的。第三期以後，『隹』字的意思起了變化，逐漸地傾向於同一作用。這種變化的背景當中有著宗教意識的改變。」

<sup>65</sup> 同上，頁163。其云：「卜辭中的『𪚩』、『𪚩』和『隹』，如果像陳夢家氏或管燮初氏把它們當作介詞或疑問副詞的話，無法說明

甲骨卜辭中屢見不鮮，茲略舉數例於下：

貞：隹多妣肇王疾？（《合》02521）

貞：不佳下上肇王疾？（《合》14222）

丙申卜，殼貞：來乙巳酉下乙？王固曰：『酉，隹出祟，其出設。乙巳酉，明雨，伐既雨，咸伐亦雨。施卯鳥星。』（《合》11497）

癸丑卜，殼貞：勿隹王正舌方，下上弗若，不我其受又？（《合》06316）

□午卜，殼貞：有疾止，隹黃尹𡗗？（《合》13682）

據此可以得知，卜辭中「隹」字，多與「𡗗」、「禍」之類的不祥之事緊密接連，<sup>67</sup> 頗含有向神靈祈求之義。<sup>68</sup>

即使如此，商人為何「隹」字常加在卜辭之首？追究其因，如同後世祭文中的發語詞『維』的性質，<sup>69</sup> 商人亦遭遇凶事之時，便

所有用例中這些字的意義。因此很明顯的將它們當虛詞看待是最妥當的。但是值得注意的是它們又和後代的虛詞不同。它們的意義是被限定的，而且它們所處的句子的內容也是有限定的。」

<sup>66</sup> 對於「隹」字的發語詞用法，吳其昌曾提及，其謂：「『隹』者，在卜辭中，雖大部用發語之詞，如『隹王□祀。』、『隹王來正□方。』等是。」轉引自于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁1667。

<sup>67</sup> 伊藤道治，〈卜辭中「虛詞」之性格——以『𡗗』與『隹』之用例為中心〉，《古文字研究》，第12輯，頁159。

<sup>68</sup> 同上，頁163。

<sup>69</sup> 同上，頁160~163。此外，對於祭文的內容，萬建中曾在《中國歷代葬禮》書中，曰：「祭文作為祭奠死者而寫的文章，是在人死葬

向祖先神靈祈禱、祭祀，以求排難解憂以外，似乎無有別方可想。因此常崇拜自己祖神之一的鳥類圖騰神靈，而希冀獲得援助以解除困難。因為商代有關鳥的傳說甚多，<sup>70</sup> 又在殷商文化中，不惟視飛鳥為登天階梯的延伸，並且操鳥即為巫者通天的工具，<sup>71</sup> 故常崇拜的態度待之。因此，「隹」字常加在卜辭之首，且透過占問的形式，便表示其虔誠之意。

由此原因，將「隹」字常使用以句首語辭，<sup>72</sup> 其意乃為渴求圖騰祖先的庇護與保佑。此種用例，不惟充分表示其迫切的心情，又為商代仍有鳥圖騰遺風的明證，不寧唯是，此俗流傳至後世，遂為成俗。

除「隹」之外，胡厚宣指出，對於甲骨文中所見之鳥圖騰子遺，又在祭祀其先公先王中最顯赫的高祖王亥時，頭上總要冠以鳥形，以記其不忘祖源之義。<sup>73</sup> 從祖甲至武乙各代的甲骨文中，皆見

---

後於靈前誦讀，或者是死者生忌周年或每年忌日發表的悼念文章。祭文的內容主要包括有：於什麼時候，由誰來祭，祭誰；頌揚被祭者生前的優點和功德；最後結束語。……祭文開頭習慣以『維』字開頭，佔整一行。『維』是助詞，作發語詞用，無實際意義。緊接『維』字，第二行言明吊唁的時間及祭誰、誰來祭。」萬建中，《中國歷代葬禮》，頁214。

<sup>70</sup> 孫作雲，〈中國上古鳥氏族諸酋長考〉，載杜正勝編，《中國上古史論文選集》，頁407~447。

<sup>71</sup> 張光直，《中國青銅器時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁55~57。

<sup>72</sup> 除「隹」字以外，常使用以句首語辭，亦有「𠩺」、「𠩻」字。即使如此，對於「𠩺」、「𠩻」字的最初造意，仍尚待研究。

<sup>73</sup> 胡厚宣，〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》，第2



其形跡，茲略舉數例於下：

𠄎，王𠄎：其燎𠄎上甲父𠄎亥？（《合》24975）

其告于高祖王亥，三牛？（《合》30447）

𠄎有伐五羌𠄎王亥？（《合》22152）

辛巳卜，貞：王亥上甲，即于河？（《合》34294）

辛巳卜，貞：來𠄎王亥燎𠄎燎十𠄎？（《合》34293）

以上每條卜辭的王亥的「亥」字，第二期的祖庚、祖甲時寫成「𠄎」，第三期的廩辛、康丁時寫成「𠄎」或「𠄎」，第四期的武乙、文丁時寫成「𠄎」或「𠄎」，其頭上均有鳥形紋圖像。

由引文可以得知，從祖庚至武乙，五、六十年之間，「亥」字上的鳥形多有變化，由象形而字化，由繁而簡，由鳥而隹，其發展演變的痕跡，灼然可見。其實從鳥從隹，無論有冠無冠，均象一隻鳥，王亥之「亥」而從鳥，乃商人以鳥為圖騰的確證。由於鳥為商的圖騰遠祖，故僅能加在高祖王亥的頭上作為代表。<sup>74</sup>

即使如此，商人為何將圖騰遠祖徽號，加在王亥頭上？追究其因，因為於商人的先公先王中，上甲微為受重視之一位先公，對商人的繁榮發達有功有德。<sup>75</sup> 王亥為上甲微的父親，因而卜辭稱王亥為高祖，故將神聖的鳥圖騰徽號加在王亥的「亥」字上。王亥在擴大商人地盤、開拓經濟生活方面（發明牧畜），頗有顯績，故殷人牢

期，頁 84~87。

<sup>74</sup> 胡厚宣，〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》，第 2 期，頁 84~87。

<sup>75</sup> (吳)韋昭注，《國語》，卷四，〈魯語上〉，頁 119。其言：「上甲微，能帥契者也，商人報焉。」

記而時常祭之。<sup>76</sup>

儘管如此，若視圖騰崇拜的原來目的，則常為統治者所利用，作為宣揚天命論以鞏固自己統治的工具。<sup>77</sup>

### 3. 銅器銘文所見之鳥圖騰

對於金文中所見之鳥圖騰子遺，於殷代銅器銘文中的句首語辭上，亦可見之，茲略舉數例於下：

隹王來正(征)人方，隹王十祀又五，彡日。(小臣兪尊)  
才十月一，隹王廿祀，彡日，遘于匕(妣)戊武乙儼，豕  
一。(絳簋)  
才六月，隹王六祀，羽日。亞貳。(六祀邲其卣)  
隹十月又一月丁亥，我乍禦祭且(祖)乙匕(妣)乙，且(祖)  
己匕(妣)癸。(我作父己簋)

由此不難得知，於殷商青銅器銘文中，特別在發語詞「隹」字用法上，<sup>78</sup> 便可見商族的鳥圖騰崇拜。

除殷代銅器銘文之外，因西周的青銅器直接繼承商代銅器文

<sup>76</sup> 胡厚宣，〈甲骨文商族鳥圖騰遺跡〉，《歷史論叢》，第一輯，頁131~159。

<sup>77</sup> 胡厚宣，〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》，第2期，1977年，頁87。

<sup>78</sup> 對於金文中「隹」字的考釋，馬承源曾言：「隹：即惟，又作唯，古字通。句首語辭，無特殊意義，為古語所習用，金文中常見。」馬承源主編，《商周青銅器銘文選》，第三卷，〈商、西周青銅器銘文釋文及注釋〉，頁2~3。

化，<sup>79</sup> 故習見相同的情形。西周金文中的「隹」字，與其殷商金文相比，其用例既同於前朝，並未有鴻溝之差異，茲略舉數例於下：

隹朕又(有)蔑。每(敏)揚王休于尊白。(天亡簋)

隹皇上帝百神。保余小子，朕猷又(有)成，亡競。(宗周鐘)

唯王九月丁亥，王客(格)于般宮，井白(伯)內(入)右利立  
中廷，北嚮。(利鼎)

據此可以得知，西周金文中的「隹」或「唯」字，亦常在向神靈稟

<sup>79</sup> 葛治功，〈試述我國古代圖騰制度的遺痕在商周青銅器上的表現〉，《南京博物院集刊》，第6期，頁47~49。其云：「我們都知道，周族在滅商時，周族的文化是遠遠落後於商王朝的，我們直到現在還沒有發現一件周武王滅商以前周代的青銅器，就是一個很好的證明。這個事實表明，周族在滅商以前，還沒有掌握製造青銅器這種先進的生產技術。如果這個推斷不錯的話，也就說明，周族在滅商以前還是處在新石器時代，過著比較原始的氏族社會生活。但在周武王滅商以後，周族為了掌握商王朝的高度文化，周武王沒有採取把商王朝的人都殺光的政策。而是把商族人特別是那些會製造青銅器在內的『百工』統統接收下來，變成周族的奴隸，讓他們為周王朝效勞。這事有周初封諸侯以屏王室，曾『分魯公以大路大旂，……殷民六族：條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，……。分康叔以大路，……殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏，封畛土略。』可證。西周初期的青銅器雖然沒有商代青銅器制作的優美精良，但周王朝畢竟是把商代製造青銅器的先進技術承繼下來了。甚至西周最早的青銅器制造者很可能就是原來給商王鑄造青銅器的人。因此，在西周初期的青銅器上有鳥形銘文和鳥形紋飾並不奇怪。那是商族人帶來的『傳統文化』。」

告某事，或將來所祈求之事的銘文中，用之為句首語辭。<sup>80</sup>

前已言之，此種觀念不惟可以追溯至商代甲骨文與銅器銘文，後世祭文中亦習見「維」、「惟」或「惠」的發語詞性質，<sup>81</sup> 故鳥圖騰崇拜之想法的產生與其遺風，由來已久，便為成俗，又流傳至現代。

除商周金文中的「隹」字之外，亦有鳥圖騰遺跡可尋，即在《三代吉金文存》中有一件「玄鳥婦壺」，便為良例。商代銅器「玄鳥婦壺」，其上有「玄鳥婦」三字合書的銘文(圖 4)，乃為商代金文中保留下來的先世玄鳥圖騰的殘餘，<sup>82</sup> 與甲骨文中王亥之鳥形書體，同為研究商人圖騰的珍貴資料。<sup>83</sup>

<sup>80</sup> 伊藤道治，〈卜辭中「虛詞」之性格——以『𠩺』與『隹』之用例為中心〉，《古文字研究》，第 12 輯，頁 161。

<sup>81</sup> 同上，頁 160~163。另見於萬建中，《中國歷代葬禮》，頁 214。

<sup>82</sup> 于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，第 11 期，1959 年，頁 67。其云：「玄鳥婦三字繫合書，玄字作「8」，金文習見，右側鳥形象雙翅展飛。容庚先生《鳥書考》謂「玄婦壺」為「鳥篆之祖」，他從鳥書起源這一角度來看，有他獨到的見解。但所謂鳥篆者，是於每字之旁附加鳥形為文飾以圖美觀，開始於春秋後期，從戰國末季以迄西漢的璽印中，還有把每個字中的某些點劃變作鳥形者。可是，鳥篆既不見於春秋早期，也不見於西周，更無由出現於商代了，我以為玄鳥婦三字合文是研究商人圖騰的唯一珍貴史料，係商代金文中所保留下來的先世玄鳥圖騰的殘餘。」

<sup>83</sup> 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集——紀念尹達八十誕辰》，頁 247。

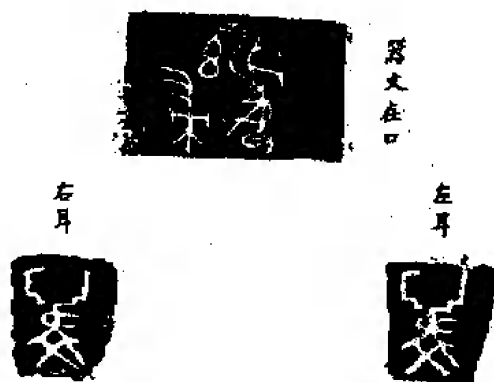



圖4 「玄鳥婦壺」的銘文

據于省吾考證，其云：

壺銘既為「玄鳥婦」三字合文，它的含義，是作壺者係以玄鳥為圖騰的婦人。再就壺的形制環瑋和紋飾精美考之，可以判定此婦既為簡狄的後裔，又屬商代的貴族，玄鳥婦壺係商代晚期銅器，其合文格式，與商代晚期金文上限相銜接的中期卜辭的合文中，可以找出同樣的例子。第三期卜辭「辛亥貞」三字合文作（後下三四·六）。其讀法自左而右而下，不僅同為三字合文，並且讀法也一樣。

「玄鳥婦」三字合文，宛然是一幅具體的圖繪文字，它象徵著作壺的貴族婦人係鳥圖騰的後裔是很顯明的。<sup>84</sup>

據于省吾的考證得知，「玄鳥婦」三字係商人先世圖騰的殘餘，至

<sup>84</sup> 于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，第11期，1959年，頁60~69。



器，其中有一件戈的內部飾有仿造玉器牙璋形式，另有一戈為簡單的變形動物紋。此後，中國青銅器的紋飾，逐漸以動物紋為主要內容，並且在中原地區青銅器的動物紋，皆以圖案變形的式樣而表現。<sup>86</sup>

商代青銅器上的獸面紋或者各種動物紋的形象，其淵源可追溯至荒古的時代，故商代的此類紋飾，從商之前許多文化中選擇、融合、繼承而發展，且體現出新面貌。

鳥紋出現的時期甚早，已在新石器時代彩陶上，以及在藏於美國華盛頓弗利爾美術館之良渚文化出土的三件玉璧上刻有鳥立於山上之形的圖像上(圖 6)，包括由人與鳥組合的「人鳥合體紋」、「雙鳥紋」、「鳳鳥紋」等，即以鳥為裝飾主題。就圖像學概念而言，此種鳥紋裝飾，均有神秘的寓意與象徵，並且圖騰符號或部族

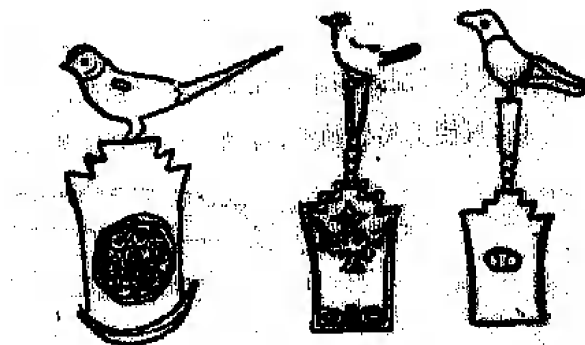


圖 6 鳥圖像玉璧

<sup>86</sup> 馬承源，《中國青銅器》，頁 318~320。

徽誌的性質亦極為明顯，認為商代鳥紋的前身。<sup>87</sup>

商代早期與中期的青銅器中，不多見以鳥為裝飾主題的紋飾。

<sup>88</sup> 即使如此，商代青銅器上的鳥紋裝飾，應為古代圖騰崇拜物的模寫，換言之，於「巫教的黃金時代」的商代，殷人仍保留此種原始圖騰神物崇拜的特色，用之於銅器裝飾。<sup>89</sup> 尤其商代青銅器上的鳥紋裝飾，多為「鳳鳥紋」，<sup>90</sup> 其形狀與甲骨文中的「鳳」(𠩺)字頗類似，<sup>91</sup> 不寧唯是，傳說上的玄鳥即為鳳皇，<sup>92</sup> 故此事與商代的

<sup>87</sup> 鄭愛蘭，《商周宗教與藝術所反映的社會政治心態之研究——從器物圖像之「物」看上古巫術與宗教的意識形態》，國立臺灣大學歷史所博士論文，頁76~79。

<sup>88</sup> 馬承源，《中國青銅器》，頁331~333。

<sup>89</sup> 葛治功，〈試述我國古代圖騰制度的遺痕在商周青銅器上的表現〉，《南京博物院集刊》，第6期，1983年，頁47~49。

<sup>90</sup> 同上。

<sup>91</sup> 馬承源，《中國青銅器》，頁331。此外，對於甲骨文中的「鳳」字形狀，許進雄曾考釋，其云：「甲骨文的鳳字作某種鳥的象形。此鳥頭上有羽冠，長尾，尾上且有花紋。為要表現其美麗的形象，卜辭的鳳字都畫得很詳細。但是此字在卜辭並不作為某種鳥類講，而是假借為風字。從字形看，鳳很可能是依孔雀或其他形似的鳥類寫生。」許進雄，《中國古代社會》，頁628。

<sup>92</sup> 對於玄鳥為鳳皇的看法，陳夢家曾言，其云：「且所謂皇者鳳凰也，〈舞師·樂師〉『皇舞』、〈掌次〉『皇邸』、〈王制〉『皇而祭』、鄭玄：『皆讀為鳳凰之皇。』，是商人之始祖妣以鳳凰名，與商人始祖生于玄鳥之事切合；《說文》：『燕，玄鳥也。』、『鷗，鳥也，其雌皇，一曰：『鳳凰也。』』，《爾雅》：『鷗、鳳，其雌皇。』；案金文燕國之燕假匣為之，是鷗即燕，燕即玄鳥即鳳，其雌曰皇；是玄鳥之遺卵而簡狄吞之，乃雄鳳遺卵而雌皇吞之，而簡狄當即是皇。……竊疑吞玄鳥卵之簡狄也是鳳凰的別名；〈南山經〉說鳳皇狀如雞而五彩，今案卜辭鳳字正象雞形，有冠長



鳥圖騰極其有關。<sup>93</sup>

於商代青銅器上，早期及中期雖已有變形的鳥紋，但常布置在紋飾中次要的背襯地位，因此四羊方尊上的鳳紋與鳳紋方尊，便為殷墟晚期前段頗為罕見之紋飾。殷墟晚期獸面紋罍的雙柱，則為透

尾，與卜辭鳴(鳴象雞鳴)字僅大小之別，實為同類；簡狄《淮南》〈地形〉：『有娥在不周之北，長女簡翟，少女建疵。』，《帝王世紀》亦作簡翟，……；鞠翟又名天雞，亦猶鳳皇一名玄鳥，玄鳥者天鳥也。古音簡與鞠、狄與翟完全相同，是簡狄乃鞠翟之轉音，鞠翟是五彩而文的天雞，其實即是鳳凰，故商之初世有鳳凰遺卵而生始祖之事，故始妣名曰皇，又名曰鞠翟。」陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁529。

<sup>93</sup> 葛治功，〈試述我國古代圖騰制度的遺痕在商周青銅器上的表現〉，《南京博物院集刊》，第6期，頁47~49。另見於鄭愛蘭，〈商周宗教與藝術所反映的社會政治心態之研究 -- 從器物圖像之「物」看上古巫術與宗教的意識形態〉，國立臺灣大學歷史所博士論文，頁76~79。此外，關於鳳鳥紋與殷商圖騰的問題，聞一多曾提重要的見解，其云：「就最早的意義說，龍與鳳代表著我們古代民族中最基本的兩個單元 -- 夏民族與殷民族，因為在『鯀死，……化為黃龍，是用出禹。』和『天命玄鳥(即鳳)，降而生商。』兩個神話中，我們依稀看出，龍是原始夏人的圖騰，鳳是原始殷人的圖騰，(我說原始夏人和原始殷人，因為歷史上夏殷兩個朝代，已經離開圖騰文化時期很遠，而所謂圖騰者，乃是遠在夏代和殷代以前的夏人和殷人的一種制度兼信仰。)因之把龍鳳當作我們民族發祥和文化肇端的象徵，可說是再恰當沒有了。……圖騰式的民族社會早已變成了國家，而封建王國又早已變成了大一統的帝國，這時一個圖騰生物已經不是全體族員的共同祖先，而只是最高統治者一姓的祖先，所以我們記憶中的龍鳳，只是帝王與后妃的符瑞，和她們及她們宮室輿服的裝飾『母題』，一言以蔽之，它們只是『帝德』與『天威』的標記。」朱自清等編輯，《聞一多全集》，頁69~72。

雕花冠垂背的主體鳳形。至於商末周初，以及西周中期的昭、穆之時，青銅器紋飾中鳳鳥紋大量出現，<sup>94</sup> 乃為商代文化的子遺。<sup>95</sup>

若視銅器上鳥形紋飾的演變，因古時圖騰形象多刻繪在木器上，商代青銅器上的鳥形紋飾，富有木雕藝術特徵，可能仿木器物而制作。<sup>96</sup> 既然如此，由於裝飾構圖不同，且在器物上裝飾部位的不同(豆、柄、罐肩)與刻繪方式不同(鏤孔或壓印)，故表出不同神態，由形象逼真的鳥紋形態，漸演變成複線交織的圖案花紋模式。

97

## 5. 小 結

綜上所陳，殷商時代的圖騰信仰，既見於典籍的記載、甲骨卜辭、銅器銘文與紋飾，以及地下史料，交驗互證，此均為信仰鳥圖騰的生動標誌，亦足證殷商時代以鳥為圖騰的事實。

由此觀之，於頗得「巫教的黃金時代」之名的殷商時代，其圖騰信仰亦不外乎以動物為其種族的來源，即信仰鳥圖騰，確實其來有自。即使如此，商代已進入原始社會後期階段，由母系社會轉移至父權社會，圖騰信仰僅作為殘餘而存在。

<sup>94</sup> 馬承源，《中國青銅器》，頁331~333。

<sup>95</sup> 葛治功，〈試述我國古代圖騰制度的遺痕在商周青銅器上的表現〉，《南京博物院集刊》，第6期，頁47~49。

<sup>96</sup> 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集 -- 紀念尹達八十誕辰》，頁261。

<sup>97</sup> 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集 -- 紀念尹達八十誕辰》，頁262。

## 四． 占卜活動

所謂占卜，係因各種物事之徵兆，而推斷鬼神之意欲與人事之吉凶禍福，故亦可視為交通鬼神之事。例如，《荀子》〈王制〉〈序官〉即云：

相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。<sup>98</sup>

東漢王充《論衡》亦載：

巫知吉凶，占人禍福，無不然者。<sup>99</sup>

由此二文不難得知，巫者即云從事占卜之事者。

於中國先秦時期，占卜使用的範圍大概為祭祀、征伐、生子、狩獵、婚姻、命官、行止、氣候、田獵農作、犧牲、夢占、疾病等多方面。<sup>100</sup> 尤其在殷商時代的占卜，或卜於龜或卜於骨，諸法紛陳，不一而定，即使如此，此類占卜行為，均無非為巫者相當重要的職事之一。

如前言之，可說無事不卜的甲骨占卜，以及在浩如煙海的中國古籍文獻中的有關占卜的記載，其中對於祭祀、醫療疾病及救災部分，因其具體內容需詳加說明，將另處討論之。至於其他占卜內容，將以中國古代的占氣象、占夢及占天文三類為主，作進一步的

<sup>98</sup> 《四部精要·子部》《荀子》，卷五，〈王制〉，頁400。

<sup>99</sup> 《四部精要·子部》《論衡》，卷十七，〈是應〉，頁898。

<sup>100</sup> 王宇信、楊升南主編的《甲骨學一百年》，頁204。另見於梁劍韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，頁90。

論述於下。

## （一） 占氣象

先秦時期，由於農業與畜牧業的發展，以及日常生活的需要，古人對自然現象的觀察頻繁且細緻。由此原因，對其自然現象的變化，得出較為正確的占卜與預言，乃為巫者的重要職事之一。

### 1. 先秦文獻中的占氣象

於先秦的古籍文獻中，占氣象的例子，不乏見之，如《周禮》〈保章氏〉便有其記載，其云：

保章氏：……以五雲之物，辨吉凶水旱降豐荒之祲象。<sup>101</sup>

又《春秋左傳》〈昭公元年〉有記載，其云：

山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禱之。日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。<sup>102</sup>

有時雪霜風雨之不合季節，則視為不祥，致祭寧災。

《春秋左傳》〈僖公五年〉亦有記載，其云：

傳五年，春王正月辛亥，朔，日南至。公既視朔，遂登觀臺以望，而書，禮也。凡分、至、啟、閉，必書雲物，為

<sup>101</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈保章氏〉，頁819~820。

<sup>102</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十一，〈昭公元年〉，頁2024。

備故也。<sup>103</sup>

據此可以得知，古人常觀察其氣象變化以防災害。

由上三文可知，兩周時期即有占氣象的事實。

## 2. 甲骨卜辭所見之占氣象

就殷商時期的占氣象而言，殷墟甲骨卜中保存大量的氣象記錄，學者已對之進行卓有成效的研究。甲骨卜辭中氣象的記錄，大致則包括雨、雲、雹、雷、虹、霧、雪、風等，茲略舉數例於下：

癸卯卜，今日雨？

其自西來雨？

其自東來雨？

其自北來雨？

其自南來雨？（以上皆見於《合》12870）

癸未卜，賓貞：茲雹（霽），不惟降<sup>104</sup>？（《合》11423）

庚子卜，<sup>105</sup>貞：茲雷<sup>106</sup>其雨？（《合》13408）

庚寅卜，古貞：虹，不惟年？（《合》13443）

癸酉卜，有米于六雲，五豕，卯五羊？（《合》33273）

辛酉卜，殷貞：自今至于乙丑，其雨？（《合》06943）

壬戌雨，乙丑不霧，不雨。上吉。（《合》06943）

辛未卜，王貞：今辛未大風，不惟<sup>107</sup>？（《合》21019）

<sup>103</sup>

《十三經注疏》《春秋左傳》，卷十二，〈僖公五年〉，頁1794。

類似的例子甚多，不勝枚舉。<sup>104</sup> 據此可以得知，商人極其關心對自然現象的變化。

由此觀之，對自然現象的變化，古人經常請通神知鬼的巫者卜占預言，方知緣由以求對策。此種氣象變化的占卜，乃為殷商時期巫者的重要職事之一，並屬於交通鬼神之事。

## （二）占 夢

夢為入睡後腦中出現的表象活動。對於夢見的諸多情景，古人普遍認為，夢為精靈的感召，或正在向人類予以某些啟示，故普遍重視夢徵，便以迷信的看法應對。

由此原因，時常請巫者，求以占卜形式的巫術方法排難解憂。

### 1. 先秦文獻中的占夢

於浩如煙海的中國古籍文獻中，巫者從事占夢的例子，屢見不鮮，如《毛詩》〈小雅·斯干〉便有記載，其云：

下莞上簟，乃安斯寢。乃寢乃興，乃占我夢。吉夢維何，  
維熊維羆，維虺維蛇。大人占之，維熊維羆，男子之祥。  
維虺維蛇，女子之祥。<sup>105</sup>

又《周禮》〈春官宗伯·占夢〉有記載，其云：

<sup>104</sup> 卜辭中數量上佔第二位為有關氣象的占卜，其中最多為關於風雨與陰晴變化等事項的卜問。詳見本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第一節〈中國巫術的歷代演變〉篇。

<sup>105</sup> 《十三經注疏》《毛詩》〈小雅〉，卷十一之二，〈斯干〉，頁436。

占夢：掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣。以日月星辰，占六夢之吉凶。一曰正夢，二曰噩夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢。季冬聘王夢，獻吉夢于王，王拜而受之。乃舍萌于四方，以贈惡夢，遂令始難歐疫。<sup>106</sup>

由此文可見，周代已有占夢之官的可能。

《春秋左傳》〈成公十年〉亦有記載，其云：

晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊曰：『殺余孫不義。』壞大門及寢門而入。公懼，入於室。又壞戶，公覺。召桑田巫，公曰：『何如？』曰：『不食新矣。』……六月丙午，晉侯欲麥，使甸人獻麥，饋人為之。召桑田巫，示而殺之。將食，張，如廁，陷而卒。<sup>107</sup>

又《春秋左傳》〈襄公十八年〉有記載，其云：

秋齊侯伐我北鄙，中行獻子將伐齊。夢與厲公訟，弗勝。公以戈擊之，首隊於前，跪而戴之，奉之以走，見梗陽之巫皋。他日，見諸道，與之言同。巫曰：『今茲主必死。若有事於東方，則可以逞。』獻子許諾。<sup>108</sup>

<sup>106</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十五，〈占夢〉，頁807。

<sup>107</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷二十六，〈成公十年〉，頁1906。

<sup>108</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷三十三，〈襄公十八年〉，頁1965。

由上四文可見，兩周時期即有巫者占夢的事實。

## 2. 甲骨卜辭所見之占夢

對於夢的記載，亦可追溯至三千年前的商代，則商人相信夢為精靈所引起，亦相信夢能招致病疾與災禍。

甲骨文的夢(𠂔、𠂕、𠂖、𠂗)字，作一人睡臥於床上，眼睛卻睜得大大，像有所見之狀，另一形的眼睛部分被省略，床上的人僅有眉毛及身子。對於此「夢」字的考釋，許進雄在《古文諧聲字根》書中曾提，其云：

睡於床上以得夢為巫的專職，故求夢之人眉有化妝。古時在作重要決策前，有族長或巫師禁食使身體虛弱而起幻視，強迫求夢的習俗。<sup>109</sup>

據許進雄的考釋可以得知，甲骨文的「夢」字，特地將作夢者的眉毛畫出，此事則表示作夢為巫者經常擔當之專職。

於早期的甲骨貞辭中，亦常見因作夢而問卜的文例，茲略舉數例於下：

己巳卜，𠂔：有夢𠂔王尿，八月。(《合》17446)

辛亥翌，壬子，王亦夢尹尿有𠂔𠂔于父乙，示余見𠂔，在之𠂔？(《合》17375)

貞：王夢，不惟祖乙？(《合》00776)

𠂔寅卜，殼貞：夢兄丁，惟𠂔？(《合》00892)

<sup>109</sup> 許進雄，《古文諧聲字根》，頁80。



辛丑卜，殼貞：王夢𠂔，惟祐？（《合》06948）

□丑卜，□貞：王夢□有死□大虎□，惟□？

（《合》17392）

庚子卜，賓貞：王夢白牛，惟□？（《合》17393）

由此可知，商人相信夢為精靈所引起，則能招致病疾與災禍。

由上文例得知，夢中出現的對象，則有祖先、自然的神靈、死老虎、白牛，或活著的人等，不一而足。如上引之「己巳卜，□：有夢□王尿，八月。（《合》17446）」的文例而可知，甚至有一次商王因夢而遺尿，求問而見於莊嚴的占卜，<sup>110</sup> 據此可見，商人對作夢一事頗為重視。

殷墟甲骨卜辭中，亦得見王親占所夢的卜辭，茲略舉數例於下：

丙辰卜，王貞：余有夢，惟循永余□？（《合》17440）

癸未卜，王貞：畏夢，余勿御？（《合》17442）

據此可以得知，甲骨卜辭中亦有王親占所夢的卜辭。

總而言之，古人相信夢為精靈所引起，且深信夢能招致病疾與災禍，因此，經常向巫者求問，求以占卜形式的巫術方法排難解憂。換言之，解夢一事，於中國殷商時期的社會中，則為巫者經常擔當的專職之一。

<sup>110</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁502。

### (三) 占天文

據考古學的報告，河南東部杞縣鹿臺崗遺址發現一組祭祀遺存，外室呈方形，內為一直徑約 5 米的圓室，圓室有兩條直角相交的十字形純淨黃土帶，與太陽經緯方向一致。附近又有一組祭壇，中間為一個直徑 1.5 米的大圓土墩，10 個直徑半米的小圓土墩均勻環其周圍。<sup>111</sup> 此種兩組祭壇建築，本為原始天文觀察的建築，<sup>112</sup> 此事則說明古人已注意觀察天文現象的變化。

對於觀察天文現象的變化，古時經常巫者擔當其職，從觀察得知的天文知識，亦助益於其族群的生產活動，並且莫大助力於後世的天文學的發展。<sup>113</sup>

即使如此，古人未能脫離迷信充斥的世界認識之時，仍然對自然物象持著神秘構想。因此，對於周邊環境的諸多不可知的一切自然現象，尤其遭遇天文的異常變化時，古人視其為神靈的某種暗示或徵兆。由此原因，經常請巫者占卜以排難解憂，方知緣由以求對策。

#### 1. 占日月蝕

日月蝕對古人而言，則為一種天象的重大災變，因此，不啻觀察日月蝕等天象的重大變化的情形，並且以占卜的方法見兆判斷吉

<sup>111</sup> 文物出版社編，《中國考古學年鑑(1991)》，頁 218。另見於〈鹿臺崗段崗遺址發掘嘉獲碩果〉，《中國文物報》，1991 年 1 月 13 日。

<sup>112</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁 463。

<sup>113</sup> 有關巫者助力於後世的天文學的發展，請參閱本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇。

凶，則屬於占天文的分野。

### (1) 先秦文獻中的占日月蝕

於中國先秦古籍文獻中，有關日月蝕的記錄，屢見不鮮，如《春秋穀梁傳》〈隱公三年〉便有其記載，其云：

三年春，王二月，己巳，日有食之。言日不言朔，食晦日也。其日有食之，何也？吐者外壤，食者內壤。闕然不見，其壤有食之者也。有，內辭也，或外辭也。有食之者，內於日也。其不言食之者，何也？知其不可知，知也。<sup>114</sup>

又《春秋左傳》〈昭公七年〉亦云：

夏四月甲辰朔，日有食之，晉侯問於士文伯曰：『誰將當日食？』對曰：『魯衛惡之，衛大魯小。』……公曰：『詩所謂彼日而食，于何不臧者，何也？』對曰：『不善政之謂也。國無政，不用善，則自取謫于日月之災。』<sup>115</sup>

據此文可以得知，古人相信以日蝕為凶兆之一，則請巫者排難解憂。換言之，巫者從事占卜日月蝕的職司，非商代巫者所獨有，兩周時代的巫者，仍承襲其職。

對於殷商時期的占日月蝕情形，詳加說明於下。

<sup>114</sup> 《十三經注疏》《春秋穀梁傳》，卷一，〈隱公三年〉，頁2367。

<sup>115</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十五，〈昭公七年〉，頁2048。

## (2) 甲骨卜辭所見之占日月蝕

對於日月蝕的記載，亦可追溯至三千年前的商代，於商代甲骨卜辭中，即可見之，茲略舉數例於下：

癸酉，貞：日月有食，惟若？

癸酉，貞：日月有食，非若？（以上皆見於《合》33694）

癸酉，貞：日月□食，□上甲？（《合》33695）

旬，壬申夕月有食。（《合》11482）

□，爭貞：翌甲申，暘日？

之夕月有食，甲霍不雨。（以上皆見於《合》11483）

此種文例不僅不多見，對商代日月蝕的看法亦眾說紛紜。<sup>116</sup> 即使

<sup>116</sup> 對於日月蝕的解釋，許進雄曾提及，其云：「商代對太陽還注意到一個各民族普遍注意到的異常現象，即日蝕。商代用『食』字表示。卜辭有『日月又食，唯若？』、『日月又食，非若？』（《合》33694）。是發生了某種現象，卜問是順利或不順利的跡象。由於商代一字常有數義，此句的『月』與『又』都有多種意義，故它至少有四種可能的解釋。一是白天的時候月亮有了蝕象。二是夜晚的時候太陽有了蝕象。三是太陽與月亮相繼有了蝕象。四是，太陽或月亮有了蝕象。或以為它根本與天象無關。一般的常識，白天不應有月蝕，夜晚不應有日蝕。故有人以為那是表明日蝕與月蝕在相隔不久的期間內遞現的現象。但是商代的人對於白天和夜晚的劃分習慣，可能和我們現在所使用的制度有所不同。很可能冬天的午後四、五點鐘時，天已昏黑，商人就已稱之為夕。或者，早上天稍明而未大亮時，商人還認為是屬於前夜的部分。不過，以商代使用時間副詞的習慣看，此句比較可能是白天的時刻發生了月蝕，商王因其時刻不尋常而特別貞問是否有災禍。月之出現於天空有時很早。」

如此，於上引文例中，卜辭「癸酉，貞：日月有食，惟若？」（《合》33694）」及「癸酉，貞：日月有食，非若？」（《合》33694）」二文可知，於商人的思維中，此種日月蝕的現象，顯然視其為示意平安順利，或為降臨災異的徵兆。

除「日有食」及「月有食」的卜辭以外，卜辭的貞辭及驗辭常提「日有戠」<sup>117</sup>（即太陽有刻識）、「月有戠」（即月亮有刻識）的文例，<sup>118</sup> 茲略舉數例於下：

乙丑，貞：日有戠，其□于上甲，三牛？不用。

辛丑，貞：日有戠，其告于上甲？

（以上皆見於《合》33697）

庚辰，貞：日有戠，非□，惟若？

庚辰，貞：日戠，其告于河？（以上皆見於《合》33698）

□□，貞：日有戠，告于河？（《合》33699）

乙丑，貞：日有戠？允惟戠。（《合》33670）

壬寅，貞：月有戠，其有土，燎大牢？茲用。

有人推算安陽所能見到的月蝕，有在午後近五時見到食甚的現象。在傍晚時候出現月蝕並非不可能。甚至在漢代，日蝕也可以發生在所謂『夜』的時候。《漢書》〈五行志〉在談日蝕的應驗及於人事的各種災異時，說『日食者，臣之惡也。夜食者，掩其罪也。』即是日蝕可以發生在語意的夜晚時候的明證。」許進雄，《中國古代社會》，頁592。

<sup>117</sup> 對於「戠」字的考釋，嚴一萍的〈殷商天文志〉，認為記日之變色，「戠」為赤色黃色。《中國文字》，新2期。另見於胡厚宣的〈重論「余一人」問題〉，認為指赤紅色，並讀「戠」為埴或熾。《四川大學學報叢刊》，第10期。

<sup>118</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁464~468。

壬寅，貞：月有𩇑，王不于一人𠔁？

（以上皆見於《小屯》726）

於上引甲骨文例中，由卜辭「庚辰，貞：日有𩇑，非𠔁，惟若？」（《合》33698）及「壬寅，貞：月有𩇑，王不于一人𠔁？」（《小屯》726）二文可知，如同前所陳之日月蝕的文例，此處引文之「日有𩇑」、「月有𩇑」，亦有善惡吉凶兼具之義。<sup>119</sup>

由此觀之，於中國殷商時期，已有占卜日月蝕的天文現象，並且判斷其吉凶禍福的事實。<sup>120</sup>

## 2. 救日月蝕

於此，應提救日月蝕的儀式。古人認為，日月蝕為一種異常的現象，因此，在日月蝕等變化現象發生的非常時際，須進行救日月的祭儀。

### （1）先秦文獻中的救日月蝕

此種救日月的觀念，於中國先秦古籍文獻中，屢見不鮮，如

<sup>119</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁464~468。

<sup>120</sup> 此種占卜日月蝕的傳統，一直流傳至後世，如《漢書》〈京房傳〉亦有日月蝕的記載，其云：「《春秋》紀二百四十二年災異，以視萬世之君。今陛下即位已來，日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地震石隕，夏霜冬雷，春凋秋榮，隕霜不殺，水旱螟蟲，民人饑疫，盜賊不禁，刑人滿市。《春秋》所記災異盡備。陛下視今為治邪亂邪。」《二十五史》《前漢書》，卷七十五，〈京房傳〉，頁293。據此可以得知，漢人亦相信日月蝕甚至能危及皇位。

《周禮》〈庭氏〉便有其記載，其云：

庭氏：掌國中之天鳥。若不見其鳥獸，則以救日之弓，與救月之矢，射之。若神也，則以大陰之弓，與枉矢，射之。<sup>121</sup>

此文中的「救日之弓」、「救月之矢」、「太陰之弓」、「枉矢」之名，皆云救日月食時所用的工具。

此外，《周禮》〈地官·鼓人〉有記載，其云：

救日月，則詔王鼓。<sup>122</sup>

《春秋左傳》〈昭公十七年〉亦有救日月的記載，其云：

夏，六月，甲戌朔，日月食之，祝史請所用幣。昭子曰：『日有食之，天子不舉，伐鼓於社；諸侯用幣於社，伐鼓於朝，禮也。』<sup>123</sup>

又《春秋穀梁傳》〈莊公二十五年〉云：

六月，辛未朔，日有食之。言日言朔，食正朔也。鼓，用牲於社。鼓，禮也，用牲，非禮也。天子救日，置五麾，陳五兵五鼓。諸侯置三麾，陳三鼓三兵。大夫擊門，士擊

<sup>121</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈秋官司寇〉，卷三十七，〈庭氏〉，頁889。

<sup>122</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈地官司徒〉，卷十二，〈鼓人〉，頁721。

<sup>123</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十八，〈昭公十七年〉，頁2082。

柝，言充其陽也。<sup>124</sup>

其下注云：

凡有聲，皆陽事以壓陰氣，柝兩木相擊充實也。<sup>125</sup>

據此可以得知，運用陰陽與五行的原理，<sup>126</sup> 古人在日月蝕的現象發生之時，則進行救日月的祭儀。

## (2) 甲骨卜辭所見之救日月蝕

此種救日月的觀念，並非周人所獨有，殷人亦然。殷人認為，日月蝕暨日月戢，皆為一種異常的現象，如前言之，亦兼具可吉可凶的善惡兩性，故經常向祖先或自然神靈報告，以求良好的方策。尤其日全蝕時，天地立刻昏暗，雞犬驚恐跳叫，如世界末日來臨，因此，商人驚慌地不知所措，一向請巫者占卜以探明吉祥或凶咎的徵兆。

對於商代甲骨文所見之救日月的記載，董作賓在《殷曆譜》〈交食譜〉的文章中曾提，其云：

「日月食」至周代猶沿用，惟增一之字，《詩經》與《春秋》，皆稱「日月食之」也。殷代於日月食，已稱有食，有食者言有物食此日月也。《春秋穀梁傳》〈隱公三年〉

<sup>124</sup> 《十三經注疏》《春秋穀梁傳》，卷六，〈莊公二十五年〉，頁2387。

<sup>125</sup> 同上。

<sup>126</sup> 《四部精要·子部》《荀子》，卷五，〈王制〉，其云：「相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。」，頁400。



云：『其日，有食之，何也？吐者外壤，食者內壤。闕然不見，其壤有食之者也。有，內辭也，或外辭也。有食之者，內於日也。其不言食之者，何也？知其不可知，知也。』穀梁氏以初虧為「食」，以復圓為「吐」，以「食之者」為不可知之物，殆猶存神話之背景。民間傳說則以日月食皆為天狗所食，故必鳴金擊以營救之。此義殷人似已知之，卜辭中有御天犬之文：『庚午，𠄎累，𠄎于天犬御？』（《拾》五，一四）。天犬疑即後世民間流傳可以吞食日月之天狗祭之，所以祈免日月之災歟？《周禮》〈秋官〉〈庭氏〉有「救日之弓」、「救月之矢」、「太陰之弓」、「枉矢」之名，皆日月食所用之弓矢也。又〈地官〉〈鼓人〉：『救日月，則詔王鼓。』弓矢以射之，鼓以震驚之，則古人果即以為食之者為天犬乎，以備一說。

127

由董作賓的意見可知，認為殷商時代既有救日月祭儀的習俗。

商代甲骨文的食(𠄎)字為有蓋之食物，使用為吞食某物之意義，並且以食字表示天文日月的蝕象。由此可知，後世天狗食日與月的傳說，以及用嘈喧聲響以驚逐天狗的迷信，商代可能已存在。

128

### 3. 占 星

天上繁星萬千，古人無法一一顧及，即使如此，少數特別明

127 董作賓，《殷曆譜下編》，卷三，〈交食譜〉，頁3。

128 許進雄，《中國古代社會》，頁594。

亮，其運行與季節有某種關係，或有特別用途，以及方便生活者，古人應注意觀察其運行及變化。

### (1) 先秦文獻中的占星

於先秦古籍文獻中，巫者觀察星辰的運行，以及從事占星的例子，屢見不鮮，如《周禮》〈馮相氏〉便有其記載，其云：

馮相氏：掌十有二歲、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位，辨其敘事，以會天位。冬夏致日，春秋致月，以辨四時之敘。<sup>129</sup>

〈保章氏〉亦云：

保章氏：掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之邊，辨其吉凶。以星土辨九州之地所封，封域皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。<sup>130</sup>

除此《周禮》的記錄之外，如《春秋左傳》〈僖公十六年〉亦有其記載，其云：

傳十六年春，隕石于宋五，隕星也。……周內史叔興聘于宋。宋襄公問焉。曰：『是何祥也？吉凶焉在？』對曰：

<sup>129</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈馮相氏〉，頁818~819。

<sup>130</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈保章氏〉，頁819。


『今茲魯多大喪，明年齊有亂，君將得諸侯而不終。』<sup>131</sup>

〈昭公十年〉又云：

春王正月，有星出于婺女。鄭裨灶言於子產曰：『七月戊子，晉君將死，今茲歲在顓頊之虛。姜氏任氏，實守其地。居其維首，而有妖星焉，告邑姜也。邑姜，晉之妣也。天以七紀。戊子，逢公以登，星斯於是乎出。』<sup>132</sup>

由上幾文可見，兩周時期便有巫者從事占星的事實。

## (2) 甲骨卜辭所見之占星

就商代的甲骨卜辭而言，甲骨文的星與晶字同形，作眾星簇擁之狀()，眾星閃亮如明澈的水晶，故兼有晶的意義。<sup>133</sup>

於商代甲骨卜辭中，有關星辰的記載，僅提新星、鳥星、火星、歲星等寥寥無幾的例子，茲略舉數例於下：

𠄎今秋，星禾九𠄎？（《合》09615）

貞：翌𠄎壬辰𠄎，不其星𠄎？（《合》11495）

貞：翌戊申毋其星？（《合》11496）

丙申卜，殷貞：來乙巳酉下乙？王固曰：『酉，惟有祟，其有𠄎。』乙巳明雨，伐既雨，咸伐亦雨，故鳥

<sup>131</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷十四，〈僖公十六年〉，頁1808。

<sup>132</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十五，〈昭公七年〉，頁2058。


<sup>133</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁594。

星。(《合》11498)

☐雲，庚子蓺，鳥星。七月。(《合》11500)

☐采絡雲自北，西單雷☐，星？三月。(《合》11501)

☐終夕☐胃亦大星☐？(《合》11502)

王固曰：『之☐，勿雨☐，卯☐，明霧三，食日大星。』(《合》11506)

貞：今夕，其☐星在享☐？(《合》40205)


火，今一月不其雨？

己巳卜，爭☐：火，今一月其雨？

(以上皆見於《合》12488)<sup>134</sup>

據此可以得知，古人注意觀察星辰的運行與變化。

於上文例中的鳥星與火星，亦常見於中國古代的文獻，則為定季節的兩顆重要星座。鳥星為一座包括七顆星，當初昏時七星俱見便可定仲春的季節，火星為心宿的第二顆星，春分時昏見，明亮且大，其色極紅，因此命名為火，則以為乾旱的象徵。乾旱為農業社會的大災害，故對其注意觀察，因此，不吝設火正之官以專門負責觀測火星的位置，並以其位置而校正仲夏的季節。卜辭中「火，今一月不其雨？(《合》12488)」一辭可知，商人認為火星與下雨之事可能互為有關。此種巫術性質濃厚的想法，則說明商代已有火星所在之地域主乾旱的迷信。

對於歲星的運行，商人已注意觀察其變化，歲星每年運行的規律性，大概與十二年及十二地支的數目相合，故古人以歲星的所在表示年代。甲骨文的歲()字，作一隻行刑用的斧鉞形，並且卜

<sup>134</sup> 此二卜辭的「火」，應為火星之省稱。

辭的「歲」多用為祭祀名及殺牲的方式。即使如此，此字亦見於今歲、來歲、今來歲、十歲、今三歲等的文例，顯然與時間長度有關的用語。商人以歲星表示時間的長度，並且亦認為軍事行動的徵兆。<sup>135</sup>

此外，卜辭中的「七日己巳夕，𠩺有新大星，並火？」（《合》11503）的文例可知，其時已能辨別運行不規律的星座。<sup>136</sup>

由此觀之，殷人根據天上星辰的變化與其徵兆，占卜人間的吉凶禍福，以及知其緣由以求方策，諸如此類，均無非為巫者職事之一。

## 五．驅使鬼神

正如前面業已所陳，驅動神鬼之法術內涵而言，可歸為三類，即降神術、招魂術以及驅逐術。

### （一）降神術

降神術，謂巫者藉著自己的身體、靈魂與神鬼交往，或進一步

<sup>135</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 595~596。

<sup>136</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 595。此種以流星為與火災有關的觀念，至今傳來的彝族傳統中，以流星為火神，每當流星出現，便認為火神落地，三天內必然有火災發生，必殺牛羊祭祀，供有米飯、酒、衣物等。其祭辭曰：「夜裏出門，抬頭看天空，天空一團亮，看見了星神。流星走向次拉山，我送你到次拉山，流星走向松樹林，我送你到松樹林。」據此可以得知，流星與火災有聯繫的觀念，歷史悠久。宋兆麟，《巫與巫術》，頁 323~324。

使神鬼進入人體，即由神鬼取代巫者。所謂「降神」（或「下神」），即謂使鬼神降附於巫者之身。

### 1. 先秦文獻中的降神術

於先秦古籍文獻中，巫者從事降神術的例子，屢見不鮮，如《春秋左傳》〈僖公十年〉有記載，其云：

晉侯改葬共太子。秋，狐突適下國，遇太子。太子使登僕，而告之曰：『夷吾無禮，余得請於帝矣。將以晉畀秦，秦將祀余。』對曰：『臣聞之，神不歆非類，民不祀非族。君祀無乃殄乎？且民何罪，失刑乏祀？君其圖之。』君曰，『諾，吾將復請，七日新城西偏，將有巫者而見我焉。』許之，遂不見。及期而往告之曰：『帝許我罰有罪矣。』<sup>137</sup>

此文描述太子申生附於新城之巫。

不寧唯是，據考古學的報告，在陝西扶風莊白出土癸鐘甲組（76FZH1：9、10、29、32），四鐘在每一件鐘的鉦與鼓部左右各鑄有銘文八行一百零四字，其中鉦間與鼓左的銘文（圖7）云：

敢作文人大寶<sub>𠄎</sub>（協）穌鐘，用追孝，<sub>𠄎</sub>祀邵各樂大神。大神其陟降嚴祐<sub>𠄎</sub>，妥厚多福。<sup>138</sup>

<sup>137</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷十三，〈僖公十年〉，頁1801~1802。

<sup>138</sup> 陝西周原考古隊，〈陝西扶風莊白一號西周青銅器窖藏發掘簡報〉，《文物》，第3期，1978年，頁6~7。

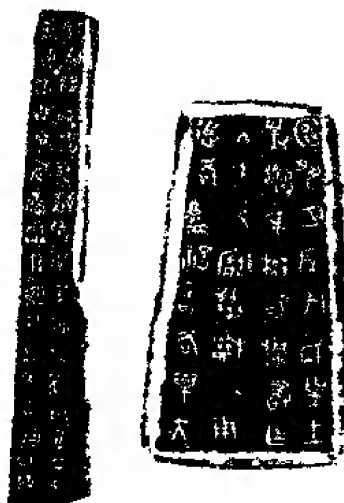


圖 7 癘鐘甲組的銘文

又《毛詩》〈大雅·文王〉便有記載，其云：

文王陟降，在帝左右。<sup>139</sup>

大神可以陟降，巫中之文王亦可陟降，<sup>140</sup> 並且王者死後昇天，常侍帝之左右，<sup>141</sup> 正因為如此，二文中的「陟降」兩字，在上界與下界溝通意義之下使用，則毋庸置疑矣。<sup>142</sup>

<sup>139</sup> 《十三經注疏》《毛詩》〈大雅〉，卷十六之一，〈文王〉，頁504。

<sup>140</sup> 張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁52。

<sup>141</sup> 白川靜著，王孝廉譯，《中國神話》，頁19。

<sup>142</sup> 張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁48~52。

## 2. 甲骨卜辭所見之降神術

就商代的甲骨卜辭而言，甲骨文的降(𡿨)字，左面從阜，示山陵，右面為足跡，自上向下走來。<sup>143</sup>

於甲骨卜辭中，其使用有兩種方式，一為以降為及物動詞，下面緊接名詞，如囧(禍)、𡿨(燬)、𡿨、疾等，皆為各種災難詞，即上界降禍於下界；二為以降為不及物動詞，常說為「帝降」，而下面不緊接災禍之字，反而加以「若」或「不若」，即占問降神的平順與否。因此，其意當指降神之降，即在人神溝通的意義上，神在巫者的邀請或召喚之下，自上界以山為梯而走降下至下界。<sup>144</sup>

對於「降神」(或「下神」)的記載，可追溯至三千年前的商

<sup>143</sup> 李孝定，《甲骨文字集釋》，第十四卷，〈存疑待考〉，〈降〉字，頁4141~4142。

<sup>144</sup> 張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁48~52。此外，對於甲骨文的「降」字考釋，於《甲骨文字詁林》書中曾言，其云：「卜辭多用為『降下』、『降臨』之義。吉凶禍福，皆神祖所降。神祖臨視人間亦謂之降。《寧》一·五一七：『翌日辛，帝降，其入于瘠大矣？在取。』(《合》30386)『謂上帝降臨。』于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁1256。另見於白川靜著，王孝廉譯，《中國神話》，頁19。其云：「帝的嫡子是為王，死後昇天，常侍帝之左右，因為神靈是垂直式的往來，所以叫做陟降。這是由聖梯而上下，所以也可說是降臨形神話。陟降從陟降字形上所見的聖梯，是在有腳架的柱子上剝孔的東西，在伊勢的內宮也有這樣的柱子，想是把高樹之神加以神格化而成的東西。神降臨的地方是社，社的古字是土，地的古字形是指土的旁邊有聖梯，其上供著犧牲的象形；土字表示著土主的形象，上面種著樹，由此可以迎接降臨大地的神。」由此觀之，白川靜亦認為，甲骨文的「降」字為與神靈降臨有關。



代，於商代甲骨卜辭中，即可見之，茲略舉數例於下：

☐卜，殷貞：我其祀賓作，帝降若？（《合》06498）

☐，殷貞：我勿祀賓作，帝降不若？（《合》06498）

癸亥卜，翌日辛帝降，其入于~~猋~~大灾？在畝。

（《合》30386）

據此可以得知，商代的巫者舉行「祀」<sup>145</sup>、「賓」<sup>146</sup>等的巫術儀式，請神自上界下降，便使鬼神降附於其身，將信息、指示交與下界。<sup>147</sup>

由此觀之，於商代的甲骨文及先秦的文獻中，均得見巫者已運用降神術的事實。

## （二）招魂術

招魂術，則為巫者藉著特定的活動以驅使神鬼（即招魂或召鬼

<sup>145</sup> 甲骨文的「已」(𠄎)字，或為「祀」字，對於此字的考釋，如于省吾主編的《甲骨文字詁林》書中曾提，其云：「按：卜辭祀字或省作已。除用作年祀如『十祀』、『廿祀』之外，尚用作祭祀之祀，如『其祀多先且』（《佚》八六〇）。」于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁1789。從《甲骨文字詁林》的考釋可以得知，甲骨文的「祀」字，則有祭祀之義。

<sup>146</sup> 對於甲骨文的「賓」(𠄎)字的考釋，如許進雄在《古文諧聲字根》書中曾提，其云：「有關廟祭之事，廟中某種神像？走前迎之以致祭。」許進雄，《古文諧聲字根》，頁756。

<sup>147</sup> 張光直，《中國青銅時代》（第二集），〈商代的巫與巫術〉，頁48~52。

等)，如《周禮》〈天官·夏采〉有記載，其云：

夏采：掌大喪。以冕服復于大祖，以乘車建綏，復于四郊。<sup>148</sup>

其下鄭注云：「復謂始死招魂復魄。」<sup>149</sup>

又《楚辭集注》〈九歌〉亦有其記載，其云：

帝告巫陽曰：『有人在下，我欲輔之，魂魄離散，汝筮予之。』巫陽對曰：『掌夢？上帝其命難從。若必筮予之，恐後之謝，不能復用。』巫陽焉。乃下招曰：『魂兮歸來去，君之怕幹，何為乎？四方些舍，君之樂處，而離彼不祥些。』<sup>150</sup>

如前章業已言之，此文中的「有人」，或指屈原，<sup>151</sup> 則楚巫巫陽扮演「掌夢」之官，為楚王尋覓其魂。推究其因，屈原因受挫折行蹤難捕，因此楚王纔幻設帝命令巫陽招其魂。據此亦可見，楚歌為極具巫歌性質的祭歌。

由此可知，招魂或召鬼之類的法術，便屬於招魂術的範疇。然而，於殷商時代的甲骨文中，未見其例。

<sup>148</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈天官冢宰〉，卷八，〈夏采〉，頁694~695。

<sup>149</sup> 同上。

<sup>150</sup> (宋)朱熹，《楚辭集注》，卷六，〈招魂〉，頁247~248。

<sup>151</sup> 王逸在「有人在下，我欲輔之。」下，注云：「人，謂賢人，則屈原也。宋玉上設天意，祐助貞良，故曰：『帝告巫陽，有賢人屈原在於下方，我欲輔成其志，以厲黎民也。』」(宋)洪興祖，《楚辭補注》，卷九，〈招魂〉，頁194~199。

### (三) 驅逐術

驅逐術，則為巫者扮神或演練神鬼的動作，主要為模仿鬼神以實現其目的。

#### 1. 先秦文獻中的驅逐術

於先秦古籍文獻中，在求醫治病、逐鬼驅疫及祭神求穀儀式時，則有頭戴面具而進行的儺舞，不乏見其例，如《周禮》〈方相氏〉便有其記載，其云：

方相氏：掌蒙熊皮，黃金四目，玄玄朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難(儺)，以索室馭(驅)疫。<sup>152</sup>

《周禮》〈占夢〉亦云：

乃舍萌于四方，以贈惡夢，遂令始難(儺)馭(驅)疫。<sup>153</sup>

又在《論語》〈鄉黨篇〉的記載：「鄉人儺，朝服而立於阼階。」之下，朱熹的《集註》云：

儺所以逐疫，周禮方相氏掌之。……儺雖古禮而近於戲，亦朝服而臨之者，無所不用其誠敬也。<sup>154</sup>

據此幾文可以得知，於兩周社會，已有扮演鬼怪之狀以驅鬼去邪的

<sup>152</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈夏官司馬〉，卷三十一，〈方相氏〉，頁851。

<sup>153</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十五，〈占夢〉，頁808。

<sup>154</sup> 《論語集註大全》，卷十，〈鄉黨〉，頁208~209。

巫術。

## 2. 甲骨卜辭所見之驅逐術

就商代的甲骨卜辭而言，於求醫治病、逐鬼驅疫及祭神求穀儀式時，則有頭戴面具而進行的儺舞。

「儺」，即古人稱為頭戴面具而逐疫的「俱」、「顛」或「魃頭」，甲骨文中「𪛗」字，作戴面具之形。對於此字的考釋，如郭沫若在《卜辭通纂》〈攷釋〉云：

覆按此字，正「頭體魃魃然盛大」、「但具像耳目」，而與韓侍郎「兩目為俱」之說尤合，決為魃之初文無疑。魃、顛、俱等，均後起之形聲字也。得此字，可知魃頭之俗，實自殷代以來矣。（兩耳下所垂者，珥形也。）<sup>155</sup>

據此不難得知，甲骨文中的「𪛗」字，可釋為作戴面具之狀。

除郭沫若的考釋之外，李孝定在《甲骨文字集釋》〈俱〉字之下，亦謂：

按，字象一人戴假面具之形。本所殷虛發掘獲一假面具，銅制兩目、兩耳，各有一穴，目上之穴所以視物，耳上之穴則所懸『茲』形之飾者也。當即為此字所戴之物。<sup>156</sup>

由此可知，甲骨文中的「𪛗」字，作戴面具之形，不僅如此，據

<sup>155</sup> 郭沫若，《卜辭通纂》（附考釋、索引），〈攷釋·征伐〉，頁430~432。

<sup>156</sup> 李孝定，《甲骨文字集釋》，第十四卷，〈存疑待考〉，〈俱〉，頁4542~4544。

考古學的成果，出土文物中亦有此種形象的面具。

「𠩺」字在甲骨卜辭中，寥寥無幾，唯有一見，如「𠩺，允有來雉自西，畀告曰：『𠩺夾方果四邑。』十三月。（《合》06063）」一文而已。從甲骨文中的用例觀之，卜辭中的意義已引伸為邑名，又若與其字形的造意對之，則其地之人長於逐病毆鬼之術，故得其名。<sup>157</sup>

由此觀之，頭戴面具而進行的儺舞，已見於殷商時代，乃其來源則淵源悠久。此種面具，認為巫者扮演成鬼怪之狀而跳舞，祀神與娛人，或以為以神的威嚴驅邪治病，以及祓除不祥的意志。<sup>158</sup>

綜上所陳，商代與周代時期的巫者，於施術或祈求鬼神時，已運用驅動神鬼的各種法術。

## 第二節 醫療方面

### 一． 巫醫合一

古代人類，因生產條件極差，於野外勞動時，易被砍傷、摔傷或蛇蟲咬傷，因而已具有治療常見外傷病徵的若干知識。由於從經驗得知某種草藥對之有必然的療效，纔能對症下藥，故治療外傷的

<sup>157</sup> 張秉權，〈殷代的祭祀與巫術〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第49本，第3分，頁482~483。

<sup>158</sup> 對於頭戴面具而逐疫的儺禮，可參閱本書本章，第二節〈醫療方面〉篇。

醫療知識，遂為愈加豐富。<sup>159</sup>

即使如此，於遠古時期，由於地理環境惡劣，毒蛇猛獸橫行，加上生活艱苦，且衛生條件極差，故難免疾病的時常發生。如前所述，對於常見外傷病徵，已有若干治療的知識。儘管如此，在鬼神充斥的許多遠古民族，對於不易看見之若干病症，則認為此種疾病的來源，為由瘟神、病鬼的纏繞而造成，即謂鬼在作祟。

人類在經受各種疾病的苦惱中，尋求各種醫療巫術的方法，以排難解憂且脫離其桎梏。故請巫者看病，巫者則多採取問病卜災等占卜形式，診斷為何鬼所為而驅鬼治病。

於中國古代社會中，巫醫不分，醫術主要掌握於巫者之手，故治病之事乃為古代巫者主要職事之一。如《公羊傳》〈隱公四年〉，在「於鍾巫之祭焉，弑隱公也。」下的記載，其何休疏云：

巫者，事鬼神，禱解以治病請福者也。<sup>160</sup>

又《說文解字》〈醫〉字下記載：

古者巫彭初作醫。<sup>161</sup>

陳邦賢《中國醫學史》亦論云：

中國醫學的演進，始而巫，繼而巫和醫混合，再進而巫和

<sup>159</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁501。

<sup>160</sup> 《十三經注疏》《春秋公羊傳》，卷二，〈隱公四年〉，頁2205。

<sup>161</sup> 見(清)段玉裁注，《說文解字注》，第十四篇注下，〈醫〉，頁757。

醫分立。<sup>162</sup>

由此觀之，中國醫源於巫或醫乃巫的古職。

不僅如此，於中國古籍文獻中，巫者常被稱為巫醫，<sup>163</sup> 亦常見「醫」字寫成「醫」字等的記載，<sup>164</sup> 據此可以得知，巫者與除疾治病頗有密切關聯。

<sup>162</sup> 陳邦賢，《中國醫學史》，頁7。

<sup>163</sup> 中國古代，巫醫不分，治病之事乃為古代巫者職事之一。此事在《山海經》，卷十六，〈大荒西經〉云：「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。」，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-75~78。亦在卷十一，〈海內西經〉云：「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶窶之尸，皆操不死之藥以距之。」郭璞對此六巫注云：「皆神醫也。」，而又引《世本》曰：「世本作曰：『巫彭作醫。』」，頁1042-63~65。再看《說文解字》〈醫〉字下記載：「古者巫彭初作醫。」，見(清)段玉裁注，《說文解字注》，第十四篇注下，〈醫〉，頁757。許進雄在《中國古代社會》〈疾病與醫藥〉篇中云：「甲骨文雖不見醫字，以商代中期遺址發現儲存草藥材一事看來，商代必有善用藥物的人。其職大概由巫去充當。以藥物治病的人為醫，以舞蹈、祈禳等心理治療為主的人為巫，這是後代的分法。在民智未大開的時代，治病大半以心理治療為主。中國早期的名醫又都具有巫的身分。」見許進雄，《中國古代社會》，〈疾病與醫藥〉，頁506。

<sup>164</sup> 有關「醫」字又寫成「醫」的記載，在《廣雅》〈釋詁四〉〈醫〉字條，王念孫疏證於下，其云：「醫，即巫也。巫與醫皆所以除疾，故醫字或從巫作醫。《管子》〈權修〉篇云：『好用巫醫。』，《太元》〈元數〉篇云：『為醫為巫祝。』」(魏)張揖、(清)王念孫疏證，《廣雅疏證》，〈釋詁四下〉，頁463。

## 二．占卜問病

### （一）先秦文獻中的占卜問病

於先秦的中國古籍文獻中，巫者從事占卜問病的例子，屢見不鮮，如《春秋左傳》〈昭公元年〉有記載，其云：

晉侯有疾，鄭伯使公孫僑如晉聘，且問疾。叔向問焉，曰：『寡君之疾病，卜人曰：「實沉臺駘為祟。」史莫之知，敢問此何神也？』子產曰：『昔高辛氏有二子。伯曰閼伯，季曰實沉。居于曠林，不相能也。日尋干戈，以相征討。后帝不臧，遷閼伯于商丘，主辰。商人是因，故辰為商星。實沉于大夏，主參，唐人是因，以服事夏商。』<sup>165</sup>

又《春秋左傳》〈哀公六年〉亦有記載，其云：

初，昭王有疾，卜曰：『河為祟。』王弗祭，大夫請祭諸郊。王曰：『三代命祀，祭不越望。江漢雒章，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。』遂弗祭。<sup>166</sup>

據此二文可見，兩周時期便有巫者問病卜災的事實。

<sup>165</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十一，〈昭公元年〉，頁2023。

<sup>166</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷五十八，〈哀公六年〉，頁2162。



## (二) 甲骨卜辭所見之占卜問病

就商代的甲骨文而言，疾病為商代王室卜問決疑的項目之一，從甲骨卜辭稍微得知，當時已對疾病有所認識。

甲骨文的疾(𠄎)字有兩種寫法，在比較早期的疾(𠄎)字，作一人躺於床上，身上淌著汗或流著血之形。後期的疾(𠄎)字，增一形作一人身上中矢之狀，從字形看明顯由於外來可知事故。<sup>167</sup>因此，病因診斷的正確與否為對症下藥的重要關鍵，商人將疾病之來源歸咎於四種原因。

許進雄的《中國古代社會》〈疾病與醫藥〉便有其記載，其云：

從甲骨卜辭可看出，商人把得病歸咎於四種成因；一是鬼神作祟，如「唯帝肇王疾？」、「不唯上下肇王疾？」(《合》14222)，「有疾止，唯黃尹它？」(《合》13682)。其能降下病疾的神靈包括上帝、自然界眾神及祖先。可以說所有的鬼神都能降下災祟致病。二是突變的氣候。如「雀禍風有疾？」(《合》13869)。表明商人認為身體衰弱也能因不適應氣候的變化而致病。三是飲食的不慎。如「有疾齒，唯蠱？」(《合》13658)。甲骨文的蠱(𧈧)字，作皿中有很多小蟲的樣子。菜蔬之中有蟲，或腐肉生蛆是古人常見的事。古人很容易想像諸如蛔蟲、肚瀉、牙痛等，是飲食不慎，吞下小蟲所致。四是夢魘所致。如「亞多鬼夢，唯疾見？」(《合》17448)，「王夢子，亡疾？」(《合》17384)。商人相信夢是精靈引起的。精靈能降下災

<sup>167</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁499。

禍，所以也相信夢能招致病疾。<sup>168</sup>

據許進雄的研究得知，對於難於診斷的病因，商人則歸因於鬼神作祟、突變的氣候、飲食的不慎及作夢之四類。

由於內科疾病的病因難以診斷，故商人常歸因於如前言之四類。除突變的氣候及飲食之外，對鬼神、夢魘等人力無法控制的因素所引起的病痛，商人除請巫者占卜診斷、向鬼神祈禱、祭祀以外，似乎無有別方可想，與較不開化部族的作法無大差別。

甲骨文即有占卜問病因的文例，茲略舉數例於下：

貞：惟多妣肇王疾？（《合》02521）

貞：不惟下上肇王疾？上吉。（《合》14222）

戊辰卜，韋：疾，來甲戌其雨？（《合》00641）

甲辰卜，出貞：王疾首，亡延？（《合》24956）

庚寅卜，爭貞：子不骨凡有疾？（《合》00223）

癸巳卜，殼貞：子漁疾目，福告于父乙？（《合》13619）

貞：疾耳，惟有咎？（《合》13630）

據此可以得知，商人得病之時，採取問病卜災的占卜形式，診斷疾病的致因。

由此觀之，於中國殷商時期，巫者的治病過程，初步為根據徵兆、占卜或請神問鬼等方式查知病由。

<sup>168</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁500。

### 三．醫療巫術

#### (一) 先秦文獻中的醫療巫術

於先秦的中國古籍文獻中，醫療巫術的例子，可多見之。正如前面業已言之，《公羊傳》〈隱公四年〉，在「於鍾巫之祭焉，弑隱公也。」下的記載，其何休疏云：

巫者，事鬼神，禱解以治病請福者也。男曰覡，女曰巫。

169

又《春秋左傳》〈哀公六年〉亦有記載，其云：

初，昭王有疾，卜曰：『河為祟。』王弗祭，大夫請祭諸郊。<sup>170</sup>

又《春秋左傳》〈昭公元年〉亦云：

晉侯有疾，鄭伯使公孫僑如晉聘，且問疾。叔向問焉，曰：『寡君之疾病，卜人曰：「實沉臺駘為祟。」史莫之知，敢問此何神也？』子產曰：『……由是觀之，則臺駘、汾神也。抑此二者，不及君身。山川之神，則水旱癘疫之

<sup>169</sup> 《十三經注疏》《春秋公羊傳》，卷二，〈隱公四年〉，頁2205。

<sup>170</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷五十八，〈哀公六年〉，頁2162。

災，於是乎禱之。』<sup>171</sup>

此文的「禱」祭，則謂祓禳癘疫於山神河伯的一種巫術祭儀。

由是觀之，兩周時期的巫者，便運用乞求鬼神的醫療巫術。

## （二） 甲骨卜辭所見之醫療巫術

就商代的甲骨文而言，商人對內科病疾的治療，從卜辭可知有二種方法，一為告，二為御。

甲骨文的告(𠄎)字，作一個坑陷上插有標識之，表達警告行人勿誤陷入其中之意。告為一種比較消極的治療方法，僅作向祖先報告病況，希冀祖先給予援助，大概為對較輕病症的作法。<sup>172</sup>

甲骨文即有其文例，茲略舉數例於下：

貞：告疾于祖乙？（《合》13849）

貞：作告𠄎疾于祖辛，𠄎正？（《合》13852）

貞：告疾于祖丁？（《合》13853）

貞：有疾齒，不惟𠄎？

勿告于仲丁？（以上皆見於《合》13646）

癸巳卜，殼貞：子漁疾目，福告于父乙？（《合》13619）

辛未卜，殼貞：有疾，告𠄎？（《合》13778）

據此可以得知，商人得較輕病症時，常向祖先報告病況，從此希冀獲得祖先的援助以治病。

<sup>171</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十一，〈昭公元年〉，頁2023~2024。

<sup>172</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁501。

除如前陳之「告」的治病療法之外，亦有較為積極的方法。甲骨文的御或禦(𠄎)字，作一人跪於某物之前有所請願之狀，其字形與駕御之字相似，合而為一字。御為一種去除疾病的積極方法，乞求鬼神去除災禍的根源，<sup>173</sup>

甲骨文即有其文例，茲略舉數例於下：

貞：于羌甲御克疋疾？（《合》00641）

貞：婦好骨凡有疾？

貞：于羌甲御？

勿于羌甲御？（以上皆見於《合》00709）

婦好弗疾齒？

貞：尋御妣庚，𠄎五𠄎？（以上皆見於《合》00773）

丁巳卜，爭：疾疋，御于妣庚？（《合》00775）

貞：疾口，御于妣甲？（《合》11460）

□巳卜，□有疾言，□御？（《合》13638）

貞：疾止，于妣庚御？（《合》13689）

貞：有疾身，御于祖丁？（《合》13713）

庚戌卜，朕耳鳴，有御于祖庚，羊百有五十八，侑母𠄎𠄎  
今日？（《合》22099）

癸未卜，王貞：畏夢，余勿御？（《合》17442）

據此可以不難得知，殷人的御法，則為乞求鬼神以去除災禍的方法。

<sup>173</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁501。

由此觀之，御為原始氏族的一種作法，因此禳除的具體方法，不外為供奉祭物、祈禱及舞蹈。<sup>174</sup>

綜上所陳，商代醫療治病的知識，與迷信治療的方法常交織在一起，古時皆為巫者擔當的重要職責之一。

## 四．防疫除凶

巫者擔任疾疫之防治工作，則有文獻所謂的「逐疫除凶」與「儺」的兩大類，如水寢(以水洗寢)、毆寢(毆除出物)、搜寢(毆除蟲物及不祥疾疫)等的祓除活動，以及儺舞驅鬼的活動。

此處介紹其兩大類的防疫活動，略加說明於下。

### (一) 逐疫除凶

#### 1. 先秦文獻中的逐疫除凶

古時巫者曾擔任疾疫之防治的職責，則從事水寢、毆寢、搜寢等的逐疫除凶活動。

首先考察逐疫活動，於先秦的古籍文獻中，有關逐疫的記載屢見不鮮，如《周禮》〈男巫〉便有其記載，其云：

冬堂贈，無方無筭。春招弭，以除疾病。<sup>175</sup>

其下杜子春云：「堂贈謂逐疫也。」<sup>176</sup>

<sup>174</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁501。

<sup>175</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈男巫〉，頁816。

又《周禮》〈女祝〉的記載，其云：

掌以時招梗禴禳之事，以除疾殃。<sup>177</sup>

招、梗、禴、禳為四種祭名，招祭為招取善祥，梗祭為豫災之祭，禴、禳則為除災之祀。

據此不難得知，此種祭祀，均屬於去逐疾疫的巫術行為。

不寧唯是，亦有關於除凶的記載，如《春秋左傳》〈昭公十八年〉有其記錄，其云：

七月，鄭子產為火故，大為社。祓禳於四方，振除火災，禮也。<sup>178</sup>

孔穎達疏於其下，其云：

《周禮》：『女巫：掌祓除釁浴，祓禳。』皆除凶之祭。遍於四方之神，如《尚書》：『咸秩無文，苟可祭。』者，悉皆祭之，所以振訊，除去火災，禮也，嫌多祭非禮，故禮之。<sup>179</sup>

《禮記》〈檀弓下〉亦云：

<sup>176</sup> 同上。

<sup>177</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈天官冢宰〉，卷八，〈女祝〉，頁690。

<sup>178</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十八，〈昭公十八年〉，頁2086。

<sup>179</sup> 同上。

君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也。<sup>180</sup>

此處的桃茢執戈等的物品，皆認為避邪除凶之物。




由此可知，於兩周時期，不惟有去逐疾疫的巫術行為，亦有除凶去殃的巫術活動。



## 2. 甲骨卜辭所見之逐疫除凶

此種逐出癘疫及祓除不祥的巫術活動，可追溯至三千年前的商代，甲骨文的寢(𡩺)字，作屋中有一把掃帚之狀，並且金文的寢(𡩺)字有時以手持帚，使打掃之動作更為明顯。卜辭中有關於宮室、寢所、社庠等的諸般清淨活動，其起源本為一種純粹的清淨行為，以後逐轉而為巫術的行為。<sup>181</sup>

商代甲骨卜辭中，即有其逐出癘疫及祓除不祥的文例，茲略舉數例於下：

庚辰卜，大貞：來丁亥寢寢，出蓺歲羌三十，卯十牛？十二月。（《合》22548）

庚辰卜，來丁亥寢，出蓺歲羌三十，卯十？  
（《合》00319）

亥，其寢寢，宰？十二月。（《合》13573）

癸未卜，寢，亡？十月。（《合》13574）

辛亥卜，出貞：今日王其水寢？五。（《合》22532）

<sup>180</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷九，〈檀弓下〉，頁1302。

<sup>181</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第二十期，頁549。



據此可以不難得知，逐出癘疫及祓除不祥的巫術活動，於商代的甲骨文中，即可見之。

由此觀之，殷商時代在遭遇疾病災殃時，舉行逐出癘疫及祓除不祥的巫術活動。

## （二） 儺舞活動

### 1. 先秦文獻中的儺舞

除如前所陳的逐疫除凶的活動之外，亦有醫療疾病時驅攆厲鬼的巫術祭祀儀式。此種巫術祭祀儀式，在古代稱為「儺」，<sup>182</sup> 正如前面業已所引，《周禮》〈夏官〉有其記載，其云：

方相氏：掌蒙熊皮，黃金四目，玄玄朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難(儺)，以索室馭(驅)疫。<sup>183</sup>

方相氏為在周代掌驅除厲疾的巫官，戴著繪有四目的面具，蒙著熊皮，全副戎裝，率領著 100 人進行「儺」的表演。由此可知，儺為頭戴面具而驅攆厲鬼的巫術儀式。

<sup>182</sup> 此「儺」儀式，古人認為醫療疾病時驅攆厲鬼的巫術祭祀儀式，此種看法，亦可參考人類學的報告。其云：「例如澳洲錫隆(Cealon)土人的『鬼神舞者』(Devil dancers)常常把一個木制面具戴在頭上，面具上有大的眼睛，有象牙一樣長的尖銳牙齒，有獅子一樣的大鼻子，有老虎一樣的大口。還有一個面貌扮得似老虎的怪人，旁人擊起在兩側敲打的鼓，怪人在中間不停地跳舞。這樣裝扮成神的形象來跳舞，土人相信可以驅除病人周圍的鬼怪。」轉引自梁劍韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，頁 163。

<sup>183</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈夏官司馬〉，卷三十一，〈方相氏〉，頁 851。

又《周禮》〈占夢〉亦有其記載，其云：

遂令始難歐疫。<sup>184</sup>

鄭康成注於其下，其云：

令，令方相氏也。難，謂執兵以有難卻也。方相氏，蒙熊皮，黃金四目，玄玄朱裳，執戈揚盾，帥百隸為之，歐疫屬鬼也。<sup>185</sup>

據此可以看出，「儺」的本義字為「難」，<sup>186</sup> 儺舞為一種驅鬼去邪的巫術行為。

由此觀之，「儺」為頭戴面具而求醫治病、逐鬼驅疫儀式中所用的活動，則為一種防疫的巫術活動。

## 2. 考古遺物及甲骨卜辭所見之儺舞

據考古學的報告，在 1935 年安陽西北岡 M1400 殷王陵，出有一青銅人面具(圖 8)，頂至額高 22 厘米，頂上高 3.4 厘米。<sup>187</sup> 殷

<sup>184</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十五，〈占夢〉，頁 808。

<sup>185</sup> 同上。

<sup>186</sup> 對於「儺」的本義字為「難」的解釋，可參閱《說文解字》〈儺〉字，在「儺，行有節也，從人難聲。詩曰：『佩玉之儺。』」之下，其段注云：「按此字之本義也，其歐疫字，本作難。自假儺為歐疫字，而儺之本義廢矣。」(清)段玉裁注，《說文解字注》，第八篇注上，〈儺〉，頁 372。據此可見，「儺」的本義字為「難」，其義亦有歐疫的意思。

<sup>187</sup> 陳夢家，〈殷代銅器〉，《考古學報》，第 7 冊，1954 年，頁 24。

墟西區 701 號墓，一位殉葬的舞者頭部尚戴著牛頭銅面具。同區的 216 號墓，亦出有牛頭形飾 4 件(圖 9)與獸面飾 10 件。<sup>188</sup> 陝西城

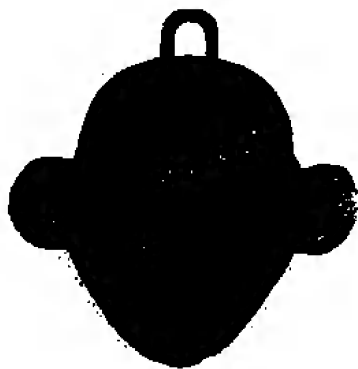


圖 8 安陽西北岡出土的面具

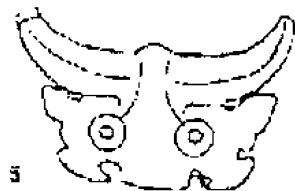


圖 9 殷墟西區 216 號墓  
出土面具

固蘇村商代遺址，1955 年~1956 年期間先後出土青銅鋪首 14 件，形象凶猙，大小近人面，兩側有穿，可罩在人臉部。1976 年又於一窖穴內集中出土鋪首 11 件(圖 10)，銅臉殼 23 件，後者面目怪熬，突鼻獠牙，五官孔位與人臉相符，可戴在面部。<sup>189</sup> 在 1985 年山東滕縣前掌大商代甲字型大墓，亦發現青銅面罩，有的為牛頭形。<sup>190</sup> 在 1986 年四川廣漢三星堆 2 個祭祀坑中，出土數十件青銅面具(圖 11)。面具呈橫長方形，寬寬的雙眉下，有一對大大的眼

<sup>188</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁 337~345。

<sup>189</sup> 唐金裕、王壽芝、郭長江，〈陝西省城固縣出土殷商銅器整理簡報〉，《考古》，第 3 期，1980 年，頁 211~218。

<sup>190</sup> 文物出版社編，《中國考古學年鑑(1986)》，〈滕縣前掌大商代墓葬〉，頁 138。



圖 10 陝西城固出土的面具



圖 11 三星堆出土的面具

睛，雙眉間亦有一個長方形孔眼，內應插有某種飾物。高而彎的鷹勾鼻梁，卷雲狀的鼻翼，並且雙唇緊閉，嘴角上翹。<sup>191</sup> 在 1989 年江西新干大洋洲發現的一座大型晚商墓，出有一種高 60 厘米的青銅雙面人頭器(圖 12)，五官穿通，下有秉把。<sup>192</sup>

<sup>191</sup> 文物出版社編，《中國重大考古發現》，頁 102~107。此外，屈小強、李殿元、段渝主編的《三星堆文化》曾研究其用途，認為此種青銅面具與儺舞、儺祭有關。其云：「關於儺舞、儺祭的起源，亦同中華文明的起源一樣，分為兩種觀點，即『中原起源說』和『滿天星斗說』。這裡僅就漢代四川方相舞『魃頭』而言，其便明顯地帶有三星堆文化因子——這就是縱目和雞頭。換言之，即是說，漢代四川方相舞極有可能是三星堆先民面具舞蹈的一種延續和發展。因此，四川漢代以後的儺舞、儺祭的源頭在商至周初的三星堆。」屈小強、李殿元、段渝主編，《三星堆文化》，頁 416。

<sup>192</sup> 〈江西新干發現大型商墓〉，《中國文物報》，1990 年 11 月 15 日。



圖 12 江西新干出土的面具

此種面具，其具體的用途仍尚待加以研究，即使如此，由頭戴面具而逐疫的傩舞活動觀之，以此類推，在求醫治病與逐鬼驅疫儀式時，極可能商人頭戴此種面具而舉行傩舞。<sup>193</sup>

除「傩」字之外，商代甲骨文亦有作戴面具之形狀而表演舞蹈的若干字形，諸如甲骨文的鬼(𪚩)字，則作一人戴有巨大的面具狀；如前言之甲骨文的俱「𪚩」字，作戴面具之形；<sup>194</sup> 畏(𪚩)

<sup>193</sup> 對於商代青銅面具與傩舞、傩祭的關係，可參閱屈小強、李殿元、段渝主編，《三星堆文化》，頁416。

<sup>194</sup> 李孝定在《甲骨文字集釋》，〈俱〉字之下，即謂：「按，字象一人戴假面具之形。本所殷虛發掘獲一假面具，銅制兩目、兩耳，各有一穴，目上之穴所以視物，耳上之穴則所懸『茲』形之飾者也。當即為此字所戴之物。」李孝定，《甲骨文字集釋》，第十四卷，

字，則戴面具者尚手持一把武器之狀；異(𩇛)字，作戴著面具而兩手上揚揮舞的鬼狀；魅(𩇛)字，則作戴面具的鬼身上，塗有黑夜能發出閃爍磷光的磷之狀。

此種面容異常的面具，於未開化民族的認識中，精靈寓於其中，故頭戴恐怖驚人或有異於常人形狀的面具。其目的所在於設計鬼神的扮相與行為，作為神的代理人，以達控制他人，或以神的威嚴驅邪治病與祓除不祥的意志。<sup>195</sup> 換言之，此種面飾的運用，主要在於增加神秘感，與此同時，以增強自己的威力，對惡鬼予以相當強烈的震撼而驅邪治病，故莫非屬於巫者的防疫活動之一。<sup>196</sup>

由此不難得知，逐疫除凶儀式與儺舞活動，兩者皆有悅神逐鬼的防疫活動之義。因此，此類活動，於中國殷商社會中，應為巫者從事的主要活動之一。

## 五．中國醫學的萌芽

前已言之，對於難以診斷的病因，商人則歸因於鬼神作祟、突

〈存疑待考〉，〈俱〉，頁 4542~4544。

<sup>195</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 571~573。

<sup>196</sup> 參見顧樸光等編的《中國巫文化——儺戲面具藝術》，頁 8。另見於蔣嘯琴，《大儺考——起源及其舞蹈演變之研究》，頁 52~53。又宋兆麟在《巫與巫術》書中，其云：「面飾也是巫師通用的裝飾品，主要有兩類，一類是蒙面流蘇式紡巾，如埃文基人、鄂倫春族的薩滿皆戴帽，帽前方必下垂許多流蘇，或者從頭上垂下頭巾，把臉蒙上，如新娘的遮面一樣。……面飾的運用，主要是增加神秘感，同時也是增強自己的威力，另外與精力集中，使鬼或人認不出自己有關。」，頁 67~68。

變的氣候、飲食的不慎及作夢之四類。

即使如此，至於因氣候、食物等不關鬼神精靈引起的病苦，古人肯定利用藥物與若干外科醫學知識。

### （一）殷商時期的巫醫

商代甲骨卜辭於第一期以後，若視已考釋的甲骨文，幾乎不再占問禦除病疾的事，可能因商人已知祈禱禳除無效，而改用藥物的反映。<sup>197</sup>

不寧唯是，於 1973 年，河北蒿城臺西一早商遺址的屋中，發現有三十餘枚去殼的植物種子，其中有郁李仁與桃仁，可能作為藥材的貯藏。<sup>198</sup> 此兩物作為藥材的記錄，可以見於漢代編輯的《神農本草經》〈郁李仁〉，其云：

郁李仁，味酸平，主大腹、水腫、面目、四肢、浮腫。利小便水道根，主齒斷腫、齲齒、堅齒，一名爵李。生川谷。<sup>199</sup>

又〈桃核仁〉云：

桃核仁，味苦平，主瘀血，血閉、癥邪，殺小蟲。<sup>200</sup>

由此可見，商人貯藏的桃仁與郁李仁，可能作為藥材之用。

此事說明，除商人對某些外傷的治療，措施有效的外服藥物之

<sup>197</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 501。

<sup>198</sup> 耿鑒庭、劉亮，〈蒿城商代遺址中出土的桃仁和郁李仁〉，《文物》，第 8 期，1974 年，頁 54~55。

<sup>199</sup> (魏)吳普、(清)孫星衍等輯，《神農本草經三卷》，卷三，頁 22。

<sup>200</sup> 同上，頁 32。

外，已知某些植物種子有治病的功效，因此，有意剝去堅硬的外殼，儲存其種仁。<sup>201</sup>

除利用藥材治病之外，商人亦知運用針刺方法以治病，此種針砭醫療器具，在各地遺址時有發現。

據考古學的報告，於前引的蒿城遺址中，曾出土砭石 3 件，均作拱背凹刃，尖端圓鈍，長度在 20 厘米左右，形似鐮刀，或稱砭鐮，可用於切破癰膿，排除瘀血(圖 13)。尤其其中一件，出土時裝在一隻黑色朱彩的帶蓋扁長方形漆盒內。<sup>202</sup> 又在湖南石門皂市

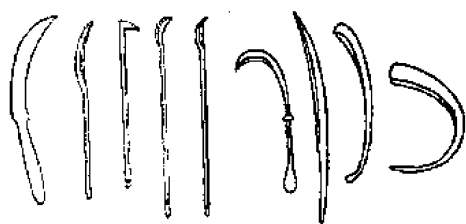


圖 13 臺西村商墓中出土的醫療器具砭鐮

商代遺址中，出有一種長約 13 厘米，外表光滑的石棒，據說此石棒可用於叩擊體表的砭針。<sup>203</sup> 此外，在殷墟大司空村一座商墓的人架背下，發現有兩件骨錐，呈八字形放置，錐尖對著人體，其中




<sup>201</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 501~502。

<sup>202</sup> 馬繼興，〈臺西村商墓中出土的醫療器具砭鐮〉，《文物》，第 6 期，1979 年，頁 54~56。

<sup>203</sup> 周世榮，〈湖南石門縣皂市發現商殷遺址〉，《考古》，第 3 期，1962 年，頁 144~146。



一件刺及胸椎骨。此種錐刺破肌膚而深扎體內，似乎屬於針刺治療失敗致死的病例。<sup>204</sup>

不寧唯是，商人運用針刺方法以治病的證據，於商代甲骨卜辭中，亦可見之。胡厚宣認為，如在卜辭「其殷？□□殷？」（《乙》276、《合》17579）的「殷」字，於甲骨文中，本寫作形，本意像一人身腹有疾，另一人手持針刺之。亦有與針療有關的另一個字，指艾木灸療，亦有一個字，指按摩體腹。<sup>205</sup>

## （二）兩周時期的醫學

至於兩周時期，於先秦的古籍文獻中，有關針灸醫療的記載，亦偶有所見。正如前面業已所引，如《春秋左傳》〈成公十年〉記載晉景公疾病，求醫於秦，秦伯使醫緩為景公療疾，醫緩診視後，謂景公云：

疾不可為也，在肓之上，膏之下，攻之不可，達之不及，藥不至焉，不可為也。<sup>206</sup>

據此可以得知，周朝時的醫生醫緩，已知以針、灸以及藥物治病。

《周禮》〈天官冢宰·醫師〉有記載，其云：

醫師：掌醫之政令，聚毒藥以共醫事。凡邦之有疾病者，

<sup>204</sup> 中國社會科學院考古研究所編，《殷墟發掘報告(1958~1961)》，頁258。

<sup>205</sup> 胡厚宣，〈論殷人治療疾病之方法〉，《中原文物》，1984年，第4期。頁27~30。

<sup>206</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷二十六，〈成公十年〉，頁1906。

疔瘍者造焉，則使醫分而治之。<sup>207</sup>

又《周禮》〈天官冢宰·疾醫〉云：

凡民之有疾病者，分而治之，死終則各書其所以，而入于醫師。<sup>208</sup>

《周禮》〈天官冢宰·瘍醫〉亦云：

凡有瘍者，受其藥焉。<sup>209</sup>

《禮記》〈曲禮下〉又云：

君有疾，飲藥，臣先嘗之。親有疾，飲藥，子先嘗之。醫不三世，不服其藥。<sup>210</sup>

由此可見，兩周時期對於疾病的治療，已俱備使用藥物、針灸、按摩等數法。

### （三） 小 結

綜上所陳，於中國殷商時期，此種醫療治病的知識，與迷信治療的方法常交織在一起，乃為古代巫者擔當的重要職責之一。

<sup>207</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈天官冢宰〉，卷五，〈醫師〉，頁666。

<sup>208</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈天官冢宰〉，卷五，〈疾醫〉，頁668。

<sup>209</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈天官冢宰〉，卷五，〈瘍醫〉，頁668。

<sup>210</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷五，〈曲禮下〉，頁1268。

此種巫者的醫療知識，對後世中國醫學史的發展上，亦打上深深的烙印，則毋庸置疑矣。<sup>211</sup>

### 第三節 救災方面

古人對災異，總有充滿驚懼之情。所以，各種救災巫儀最大的功效，即在於安撫人心，裨益於眾人走出疑懼的陰影。於上古時，人類在與自然奮鬥以求生存過程時，將其中所產生的挫折與憂慮心理，依賴宗教的信仰能彌補安慰，故其社會功能當不可輕忽。若缺少宗教的安慰與寄託，上古人類社會的生存，將面臨莫大的困難。中國古代的巫術，便有其功效。

水為生命之源，中國數千年以農立國，對水的倚賴尤甚。旱則祈雨，澇則求晴。雨水崇拜乃成為中國自然崇拜中，最普通且最重要者。<sup>212</sup> 如弗雷澤著的《金枝》亦言：

在公眾巫師為部落利益所做的各種事情中，最首要的是控制氣候，特別是保證有適當的降雨量。<sup>213</sup>

由此可見，控制氣候乃成為在巫者從事的職責中，最普通且最重要者。水災(包括江河之水與雨水)、旱災及蝗災，可說為自然界、自然力量所造成的災禍，但群體與群體之間的武力衝突，即為人所招

<sup>211</sup> 有關巫者助力於後世的醫學的發展，請參閱本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇。

<sup>212</sup> 何星亮，《中國自然神與自然崇拜》，頁268~296。

<sup>213</sup> 見弗雷澤著，徐育新等譯，《金枝》，頁93~125。

來的災禍。於古人的觀念中，此種自然災禍與人造災禍，卻與人事、鬼神有不可分的關係，故古代社會常將防止或禳除此種災禍的事，交付於巫者。

此一職事，大致可分為「祈雨」、「止風雨」、「戰事」、「蝗災」等四種。

## 一．祈雨活動

對於古人遭遇旱災時的祈雨，如《呂氏春秋》〈季秋紀〉便有其記載，其云：

湯克夏而正天下，天下大旱五年不收，湯乃以身禱於桑林曰：『余一人有罪，無及萬夫，萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神，傷民之命。』於是剪其髮，劇其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃大悅，雨乃大至。<sup>214</sup>

此種湯禱雨於桑林的傳說，以國王身份為犧牲主體而祭天祈雨，應屬於巫術性儀節，並由上可知，古代旱災的解決頗為重要。

### （一）祈雨活動的概述

#### 1．祈雨的記載

##### （1）先秦文獻中的祈雨記載

巫者從事以巫法雩祭祈雨之活動，於先秦古籍文獻中，屢有記

<sup>214</sup>

《四部精要·子部》《呂氏春秋》，〈季秋紀〉，頁577。

載。除已在前面引之《呂氏春秋》外，巫者從事祈雨的例子，如《春秋左傳》〈僖公十九年〉亦有其記載，其云：

秋，衛人伐邢，以報免圖之役。於是衛大旱，卜有事於山川，不吉。甯莊子曰：『昔周饑，克殷而年豐。今邢無道，諸侯無伯，天其或者欲使衛討邢乎？』從之，師興而雨。<sup>215</sup>

由此可見，兩周時期便有巫者從事祈雨的事實。

## (2) 甲骨卜辭所見之祈雨記載

就商代的祈雨而言，商人極其憂心雨水失調，而對農業收成帶來禍殃，因此，商人十分注意雨情雨量變化，甲骨文有言「少雨」、「雨少」、「大雨」、「多雨」、「延雨」、「止雨」等。

陳夢家認為，有向上帝求雨之事，<sup>216</sup> 在卜辭的時代乃為「巫者的專業」。<sup>217</sup> 不寧唯是，雨為灌溉水利未大興前最重要的農業

<sup>215</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷十三，〈僖公十九年〉，頁1810。

<sup>216</sup> 在商代對於祈禱求雨的對象，除上帝之外，陳夢家主張亦有「女媧」，其云：「是故有求雨止雨于女媧者；卜辭云：『甲子卜，賓貞：茲崇，雨娥于河？』（《佚》389）（《合》00557）』疑即祭女媧也。」陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁536。此外，屈萬里認為甲骨文的「娥」字，與求雨之事有關，其云：「娥從羅振玉釋，郭某以為即娥皇，其說尚難徵信。卜辭用娥字，與求雨之事有關，其義待考。」于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁2434~2435。

<sup>217</sup> 詳見陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁539。

用水來源，因此降雨遂成為主政者最關心的事，故商代求雨之卜問多。尤其祈雨之舞，則為乾旱季節時舉行的嚴肅的宗教儀式，故祈雨儀式，具有實用意義。<sup>218</sup>

雨對殷人日常生活影響較大，故時常有所雨之禮。在雨水失調或旱情嚴重情況下的求雨之祭，因困於危急，災害波及的社會面大，故祭禮常繁雜而隆，耗費的物力人力亦不少。

甲骨文即有求雨的記載，茲略舉數例於下：

求雨于上甲，宰？（《合》00672）

貞：翌辛卯 𠄎 求雨，變畀雨？（《合》00063）

壬午卜，于河求雨，燎？（《合》12853）

王有歲于帝五臣，正惟亡雨？（《合》30391）

𠄎求侑于帝五臣，有大雨？（《合》30391）

戊辰卜，今日奏舞，出从雨？（《合》12828）

其有燎亳土，有雨？（《合》28108）

𠄎燎雲，不雨？（《合》21083）

癸巳貞：其燎十山，雨？（《合》33233）

據此可以得知，商人極其注意旱情而祈求降雨，此類商代求雨之卜問甚多，不勝枚舉。此種「燎」<sup>219</sup>的祭儀主要為燒燎祭，蓋取煙

<sup>218</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁450。

<sup>219</sup> 對於「燎」字的考釋，許進雄認為，燎祭為焚木之祭，本在郊野，後移至室內舉行，呂(宮)訛變成日。許進雄，《古文諧聲字根》，頁380。

氣升騰可貫於上。

由此文例，亦不難得知，求雨的對象大致為四方神、山川土地神、帝臣、氣候神、先王先妣先臣等，並且其神格與方位地望所在有確指，顯示泛神性與大範圍社會性的一面。換言之，一則表明商代神統領域中存在的錯綜複雜的領屬關係，與此同時，二則說明旱情波及面廣，常引起社會總體量的焦慮，求雨之祭每成為社會整體動作。<sup>220</sup>

由此觀之，為求風調雨順、祈雨，乃為中國殷商時期的重要巫術活動之一。

## 2. 巫者與祈雨

殷商時期巫者從事祈雨，具有幾種特色，如當祈雨儀式時常帶舞蹈活動，女巫主要擔任其祈雨活動，以及多見國王親祈雨即「巫祝王」的痕跡，茲分別論述於下。

### (1) 舞蹈活動

在原始階段的舞蹈活動，不僅為娛樂的手段，並具有濃厚的巫術意義。<sup>221</sup>《周禮》〈司巫〉便有其記載，其云：

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。<sup>222</sup>

<sup>220</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁489~497。

<sup>221</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁449。

<sup>222</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁816~817。

由此可見，巫者必須以歌舞悅神，且皆能歌善舞，以歌舞事神為己業。<sup>223</sup> 此外，《墨子》〈非樂上〉引湯之官刑曰：

其恒舞于宮，是謂巫風。<sup>224</sup>

據此可以得知，巫與舞兩者之間有密切的關係。<sup>225</sup>

此種舞蹈祈雨活動，可以追溯至殷商時期，商代甲骨文即有其文例，茲略舉數例於下：

貞：舞，有雨？（《合》05455）

庚寅卜，甲午奏舞，雨？（《合》12819）

辛巳卜，賓貞：乎舞，有从雨？（《合》12831）

據此可以得知，於中國殷商時代，施行祈雨儀式亦然帶有舞蹈活動。有關舞蹈祈雨儀式的具體內容，詳加說明於下面。

由此觀之，於人類歷史中，舞蹈的巫術作用早已為人類所重視。特別在舉行祭祀時，多與樂舞結合，遂形成語言（祭詞）、聲音（音樂）及形體（舞蹈動作）相結合的綜合文藝形式。因此，巫術的要求曾萌發各種藝術的胚胎，並且各種原始藝術，由於巫術的運用而

<sup>223</sup> 對於巫者從事舞蹈活動的記載，於鄭玄的《詩譜》中，更一針見血的指出其事實，其云：「古代之巫，實以歌舞為職。」《鄭氏詩譜》，卷一。

<sup>224</sup> 《四部精要·子部》《墨子》，卷八，〈非樂上〉，頁25。

<sup>225</sup> 對於巫與舞兩者關係的記載，亦可參閱許慎的《說文解字》，其言：「巫，祝也。……像人兩袂舞形，與工同意。」（清）段玉裁注，《說文解字注》，第五篇注上，〈巫〉，頁203~204。



始得獨特的發展。<sup>226</sup>

## (2) 女巫祈雨

前已言之，據考古學的研究，自舊石器時代形成的母系社會，但至商代，王者地位既已極其鞏固，不惟政治武力操之於男性，宗教巫術亦為男性所佔有。換言之，商代男巫掌握宗教巫術的大權，與此相反，當時的女巫，已僅為求雨舞雩的技藝人材，不復掌握宗教巫術的大權，故其權威便沒落已極。<sup>227</sup>

於旱災時用女巫向上帝求雨，則用女巫求雨，於先秦的古籍文獻中，即可見之，如《周禮》〈女巫〉便有其記載，其云：

女巫：掌歲時祓除釁浴。旱暵則舞雩。<sup>228</sup>

據此可以得知，兩周時期求雨時便有女巫舞雩，則為女巫的祈雨證據。

就商代的甲骨文而言，卜辭多見直接與「妣」字並列寫成的若干字，大概多數為被焚以求雨的人名。其中有妣、永母、叡、母等，無疑皆為女子之名，此人或以為來自各地方族的女性，乃為女巫。<sup>229</sup> 甲骨文即有其文例，茲略舉數例於下：

<sup>226</sup> 有關巫者助力於後世的藝術的發展，請參閱本書第五章〈歷代演變及對後世的影響〉，第二節〈對後世的影響〉篇。

<sup>227</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第 20 期，頁 533。

<sup>228</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈女巫〉，頁 816。

<sup>229</sup> 裘錫圭，〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，《甲骨文與殷商史》，頁 31。另見於陳夢家，《卜辭綜述》，頁 603。胡厚宣，〈中國奴隸

貞：烱妣，有雨？勿烱妣，亡其雨？（《合》01121）

戊申卜，其烱永母，雨？（《合》32297）

戊申□𠬪雨□求于□？（《合》32297）

甲申貞：烱敵，雨？在𠬪烱敵。（《合》32299）

丙戌卜，烱母？（《合》32301）

由此可見，商代女巫多擔任祈雨儀式。據此亦可得知，中國商代的女巫，當成舞雩或焚巫求雨之時所用之巫人，此事則證明女巫從事祈雨的事實。

### （3）王親舞求雨

在遇旱時王親自焚，前已引之，於《呂氏春秋》〈季秋紀〉篇中，已得見湯禱雨於桑林的記載。對於商湯焚身求雨一事，裘錫圭指出：

在上古時代，由於宗教上或習俗上的需要，地位比較高的人也可以成為犧牲品。商代大墓的殉葬者，有一些備有相當豐富的隨葬品，生前顯然是頗有地位的。<sup>230</sup>

據裘錫圭的意見可知，古人以俘虜或巫為牲，在求雨時甚至用王為牲。此事說明，一方面國王深受巫教的影響，而實踐巫教的具體內

社會的人殉和人祭》，《文物》，1974年，第8期，頁59~60。

<sup>230</sup> 裘錫圭，〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，《甲骨文與殷商史》，頁31。

容，另一方面反證實際上王亦屬於高級的巫者。<sup>231</sup>

不寧唯是，若檢視商代甲骨卜辭，王親舞求雨亦屢見不鮮，茲略舉數例於下：

𠩺王舞𠩺？允雨。(《合》20979)

𠩺王其乎霏𠩺？大吉。(《合》31031)<sup>232</sup>

據此可以推論，商代除巫者舞蹈祈雨之外，亦有用王為牲及王親舞求雨的事實，此事則顯示「巫祝王」的痕跡。<sup>233</sup>

#### (4) 小 結

由是觀之，殷商時期巫者從事的祈雨活動，如時常帶有舞蹈活動，女巫主要擔任祈雨活動，以及王親祈雨等，諸如此類。

不寧唯是，於殷商時期舉行求雨祭儀時，亦常有奏樂舞蹈的祭禮、焚巫求雨的祭禮及飾龍神祈雨等，其細詳加說明於下

### (二) 舞蹈祈雨

巫者以舞行祈雨祭，如前已引之，如《周禮》〈春官〉〈司巫〉的記載，其云：

<sup>231</sup> 周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》，第3期，頁15。

<sup>232</sup> 若視卜辭中「王其乎丌霏于𠩺？吉。(《合》31032)」一文，則王請「丌」人跳舞求雨，非為王親舞求雨。因此，引文的王親舞求雨與否，仍有存疑。

<sup>233</sup> 白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁116~125。

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。<sup>234</sup>

又《爾雅》〈釋訓〉記載：

舞，號雩也。<sup>235</sup>

郭注云：

雩之祭，舞者吁嗟而請雨。<sup>236</sup>

由此可知，於祈雨活動時，常以樂舞祈祭。<sup>237</sup>

於早期的文字中，舞(𠂔)字在甲骨文作一人拿著牛尾一類下垂的舞具，正在跳舞之狀。此字後來被借用為「無」，便在本字加上一對腳以顯明跳舞的動作。商代以前的跳舞的目的，因無文字的記載，難以考察。此外，金文「𠂔」暨小篆「舞」，皆像人手持舞具起舞之狀，則古代巫舞的舉動。<sup>238</sup> 其目的在於與音樂相互

<sup>234</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁 816。

<sup>235</sup> 《十三經注疏》《爾雅》，卷四，〈釋訓〉，頁 2591。

<sup>236</sup> 同上。

<sup>237</sup> 此種看法，亦可見於白川靜的《中國古代文化》一書中，其云：「舞，是為請雨而舉行的舞蹈，故謂之『舞雩』，因此，又有於『雨』下書以『舞』之字。雩，祭靈星以請雨之禮儀也。……在古代的巫術中，防旱乞雨亦關係著農作物的豐凶、村落的生活、人命等重大事情，被弑殺之王的故事及焚巫之俗等，也都留傳著乞雨之事。請雨之法，先跳舞，即舞雩也。」白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁 156。

<sup>238</sup> 至於古代巫舞的形象，在《揚子法言》有所記載，其云：「昔者姒氏治水土，而巫步多禹。」又其下注云：「姒氏，禹也，治水土，涉山川，病足，故行跛也。禹自聖人，……而俗巫多效禹步。」

配合，遂成為娛神、降神的最佳手段。

### 1. 先秦文獻中的舞蹈祈雨

對於舞雩之祭祀的活動，於先秦古籍文獻中，屢見不鮮。《周禮》〈地官〉的〈舞師〉便有其記載，其云：

舞師：掌教兵舞，帥而舞山川之祭祀。教帔舞，帥而舞社稷之祭祀。教羽舞，帥而舞四方之祭祀。教皇舞，帥而舞旱暵之事。<sup>239</sup>

據此可以得知，周朝時祭祀時的舞可能有多種多數。其中「舞旱暵之事」，則為周人祈雨時的「舞雩」，後來其舞名又成為舉行舞雩之聖地。<sup>240</sup>

又《春秋公羊傳》〈桓公五年〉云：

大雩。大雩者何？旱祭也。<sup>241</sup>

---

(漢)揚雄，《揚子法言》，卷十，〈重黎〉，頁 150。據此可以得知，巫步又稱為禹步，乃因禹之步山川治水之故事。

<sup>239</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈地官司徒〉，卷十二，〈舞師〉，頁 721。

<sup>240</sup> 此種例證，可見於《論語》〈先進〉的記載，其云：「點爾何如？鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，對曰：『異乎三子者之撰。』子曰：『何傷乎？亦各言其志也。』曰：『莫春者，春服就成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。』」此處的「舞雩」即為舉行舞雩之聖地。《十三經注疏》《論語》，卷十一，〈先進〉，頁 2500。

<sup>241</sup> 《十三經注疏》《春秋公羊傳》，卷四，〈桓公五年〉，頁 2216。

何休注於其下，其云：

使童男女各八人，舞而呼雩，故謂之雩。<sup>242</sup>

由此可見，兩周時期常有巫者舉行舞雩的事實。

不寧唯是，周朝的有關奏樂或舞蹈的求雨祭禮，《詩經》〈小雅〉便有其記載，其云：

琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。<sup>243</sup>

據此不難得知，舉行奏樂舞蹈的求雨祭禮，並非商代所獨有，兩周時期亦然。

## 2. 甲骨卜辭所見之舞蹈祈雨

若視商代的甲骨卜辭而言，商代的甲骨刻辭言及舞時，十有九次並列「雨」字，<sup>244</sup> 茲略舉數例於下：

貞：舞，有雨？（《合》05455）

丙辰卜，貞：今日奏舞，有从雨？（《合》12818）

戊辰卜，今日奏舞，出从雨？（《合》12828）

庚寅卜，辛卯奏舞，雨？

庚寅卜，癸巳奏舞，雨？

<sup>242</sup> 同上。

<sup>243</sup> 《十三經注疏》《毛詩》，〈小雅〉，卷十四之一，〈甫田〉，頁474。

<sup>244</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁449。

庚寅卜，甲午奏舞，雨？

☐辰奏☐，雨？（以上皆見於《合》12819）

辛巳卜，賓貞：乎舞，有从雨？（《合》12831）

貞：勿舞河，亡其雨？（《合》14197）

貞：舞岳，有雨？（《合》14207）

☐卜，今日☐舞河眾岳，☐从雨？（《合》34295）

據此可以得知，在甲骨卜辭中多見舞蹈祈雨的文例，不勝枚舉。

於此文例中，不難瞭解，舞蹈祈雨儀式多為向河及岳之眾神乞雨。尤其，在此引文中的「庚寅卜，辛卯奏舞，雨？庚寅卜，癸巳奏舞，雨？庚寅卜，甲午奏舞，雨？☐辰奏☐，雨？（《合》12819）」的文例，由此得見，自辛卯至甲午，前後達四天，或連續更多天，舉行奏樂舞蹈的求雨祭禮，栩栩如生地描述殷人希冀快速降雨的迫切的心情。<sup>245</sup>

若欲見更多其具體的用例，亦可參考文末之附錄〈甲骨刻辭所見之「舞」字用例〉。

不寧唯是，商代的有關奏樂或舞蹈的求雨祭禮，由上引文可

<sup>245</sup> 對於連續多天舉行奏樂舞蹈的求雨祭禮，如在《合》20398 有記武丁時一輪求雨祭事，其文例為，「戊寅卜，于癸舞，雨不？辛巳卜，奏岳比，不比？乙酉卜，丙奏岳比用，不雨？乙未卜，于丁出舞？乙未卜，翌丁，不其雨？允不。乙未卜，丙舞？乙未卜，其雨不？四月。丙申卜，比岳？辛丑卜，奏壻比，甲辰卣，雨少？四月。」由此文例可知，於三月戊寅卜五日後癸未舞雨，又三日後丙戌奏岳求雨，又十日後的四月丙申納岳主而出舞求雨，又六日後辛丑奏壻祀雨，又三日後卜甲辰降小雨，前後行事可達 27 天。

知，於甲骨貞辭中，奏字亦經常與舞同現。奏(𪛗)字有進獻之義，作雙手捧舞蹈或樂器一類的物件，有所表演進獻之狀，<sup>246</sup>此種「奏舞」亦可說屬於一種祈雨之舞。<sup>247</sup>

即使如此，當奏字不與舞字同見時，便比較少言及有關雨的事。可能舞指祈雨舞蹈的專名，奏則為娛樂神靈的他種舞蹈或音樂。商代的奏往往加有形容詞，如盤奏、美奏、商奏、新奏、嘉奏、各奏等繁多的名目，必為與音樂成分有關的活動。<sup>248</sup>

其在甲骨卜辭中具體的用例，亦可參考文末之附錄〈甲骨刻辭所見之「奏」字用例〉。

總而言之，據商代甲骨卜辭可以得知，於殷商時期，既有舞雩或奏樂祭神以祈雨的事實。

### (三) 焚巫祈雨

於遭遇乾旱之際，古人為何以焚巫的方式達成求雨之目的？對此，許進雄在《中國古代社會》一書中有所推測，其云：

焚巫以求雨的方式，可能是基於希望上帝不忍心讓其代理人的巫受火焚的苦楚，從而降雨以解除巫的困厄的天真想

<sup>246</sup> 許進雄，《古文諧聲字根》，頁420。

<sup>247</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁450。

<sup>248</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁450。即使如此，亦有異見於此，如宋鎮豪認為，此種卜辭中的「商」、「各」、「嘉」，或為商代歌樂之曲名。其云：「商、各、嘉，或為商代歌樂之曲名。據一辭云：『奏𪛗，比甲辰卣，雨少？四月。』」（《合》20398），似商代奏樂伴舞求雨時，不僅有歌聲吁嗟以辭禱告，又有屬文於冊，焚以祈示。」宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁496。



法。……焚燒巫師是種不文明的殘酷行為，商代已少用焚人而多用樂舞的方式求雨了。但是此習到東漢還殘留著。

《後漢書·獨行》記述戴封當西華令時，積薪坐其上以自焚，火起而大雨，後乃被升遷為中山相。<sup>249</sup>

由許進雄的推測可知，焚巫祈雨之想法的產生與其習俗，由來已久，流傳至少東漢。<sup>250</sup>

### 1. 先秦文獻中的焚巫祈雨

於先秦的古籍文獻中，有關焚巫祈雨的記載，偶有所見，如《禮記》〈檀弓下〉云：

歲旱，穆公召縣子而問曰：『天久不雨，吾欲暴尫而奚若？』曰：『天久不雨，而暴人之疾子，虐。毋乃不可與？』『然則吾欲暴巫而奚若？』曰：『天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？』<sup>251</sup>

其注疏云：

縣子云：『天道遠，人道近。天則不雨，而望於愚鄙之婦

<sup>249</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 626~627。

<sup>250</sup> 在(漢)董仲舒所撰的《春秋繁露》〈求雨〉篇中，便有焚巫的記載，其云：「春旱求雨，令縣邑，以水日，令民禱社稷山川。……夏求雨，令縣邑，以水日，家人祀灶。……秋暴巫尫，至九日，煎金器，家人祀門。……冬舞龍六日，禱於名山，以助之，家人祀井。」《四部精要·子部》，《春秋繁露》，卷十六，〈求雨〉，頁 823~824。據此可以得知，焚巫求雨的習俗，流傳至東漢。

<sup>251</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷八，〈檀弓下〉，頁 1317。


人，欲以暴之，以求其雨，已甚也。無乃甚疏遠於求雨道理乎？」<sup>252</sup>

引文中的「暴巫」乃為焚巫之義。

由此可見，兩周時期已有焚巫祈雨的事實。

## 2. 甲骨卜辭所見之焚巫祈雨




就商代的甲骨卜辭而言，求雨之祭，除舞蹈之外，更有「暴巫」的形式，即焚巫尪求雨。

甲骨文的「𤑔」()字，作雙腳交叉著的人接受火燒烤之苦狀，<sup>253</sup> 或以為此字為從火從人的會意字，為巫者在火上或光天化日之下求雨的形狀。<sup>254</sup> 陳夢家曾考釋此字，其云：

以上之𤑔作𤑔或𤑔，象人立於火上之形，《說文》：『𤑔，交木然也。』玉篇：『𤑔，交木然之以瘞柴天。』與此是否一字，尚不可必。𤑔與雨顯然有直接的關係，所以卜辭之𤑔以求雨，是沒有問題的。由於它是以人立於火上以求雨，與文獻所記「暴巫」、「焚巫」之事相同。

<sup>252</sup> 同上。

<sup>253</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 626。

<sup>254</sup> 對於此字的考釋，異見甚多，如裘錫圭認為此字從黃從火的會意字，並且此黃字當為「𤑔」。其云：「黃當是『𤑔』的像形字的另一種寫法，特別強調𤑔者『突胸』的特徵。胸前的 8 像捆縛他的繩索。跟甲骨文裡有些『𤑔』字上所加的繩索形同意。『𤑔』或作，是由簡化而成的。『𤑔』字像『𤑔』在『火』上，應該是專用于『焚巫𤑔』的『焚』字異體。」裘錫圭，〈說卜辭的焚巫𤑔與作土龍〉，胡厚宣編，《甲骨文與殷商史》，頁 21~35。

據陳夢家的考釋可以得知，於殷商時代，便有燒活人求雨的事實。

除上述的「炆」字之外，甲骨卜辭亦常見從饕從火的「𩚑」（𩚑）字，作一人兩手相交按著肚子而張口呼叫於上，亦有作火在下焚燒著之字形。乾旱無雨則無收穫，此字大致表示荒年肚餓，用手壓擠肚子向上天叫嚷，要求賜下食物的意思，則此字有饑饉及乾旱兩義。<sup>256</sup>

甲骨文即有遇旱焚巫以求雨的文例，茲略舉數例於下：

甲申卜，賓貞：炆嫫？（《合》01123）

貞：今丙戌炆姪，有從雨？（《合》09177）

戊辰卜，炆嫫于尊？（《合》32289）

辛未卜，炆天于凡享？弼炆雨。（《合》32289）

壬辰卜，炆𩚑，雨？（《合》32290）

王辰卜，炆𩚑雨？（《合》32290）

此種類似有關「炆」字的甲骨文例甚多，不勝枚舉。

此外，欲見其在甲骨卜辭上更多的用例，亦可參考文末之附錄〈甲骨刻辭所見之「炆」字用例〉。

#### （四）土龍祈雨

古代遭遇旱災，除前已言之的舞蹈祈雨與焚巫祈雨的二種方法

<sup>255</sup> 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁 602。

<sup>256</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 626。

之外，古人亦作土龍以求雨。

既然如此，為何古人認為龍具有致雨的能力？對此，在許進雄的《中國古代社會》一書中便有其論述，其云：

至於認為龍能飛翔和致雨，可能和棲息於長江兩岸的楊子鱣魚的生活習性有關。龍的特徵，臉部粗糙不平，嘴窄扁而長，且有利齒。在中國地區，除鱣魚以外，是他種動物所無的異徵。楊子鱣除了沒有角外，身軀、面容都酷以龍，可能就是龍形象取材的根源。何況遠古的龍是無角的。楊子鱣魚在雷雨之前出現，有秋天隱匿，春天復醒的冬眠習慣。古人每見楊子鱣與雷雨同時出現，雨下自空中，因此想像牠能飛翔。但龍致雨的能力也可能來自龍捲風。龍捲風的威力奇大，且經常帶雨。捲曲風的形狀好像細長的龍身，故容易讓人以之與爬蟲的化石起聯想，誤認龍能大能小，能飛翔、致雨，是威力無邊的神物。<sup>257</sup>

據許進雄的意見可以得知，古人想像龍具有致雨的神秘能力，故產生龍神的信仰。

### 1. 先秦文獻中的土龍祈雨

於先秦的古籍文獻中，對於人類認為龍有如此致雨的神力，有若干有關其記載，如《山海經》便有降雨與土龍有關的記載，其云：

大荒東北隅中有山，名曰「凶犁土丘」。應龍處南極，殺

<sup>257</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁625。

蚩尤與夸父，不得復上，故下數旱。旱而為應龍之狀，乃得大雨。<sup>258</sup>

(晉)郭璞注於其下，其云：

今之土龍，本此氣，應自然宜感，非人所能為也。<sup>259</sup>

據此可以得知，在先秦的古籍文獻《山海經》之中，即記載龍有致雨神力的內容。

## 2. 甲骨卜辭所見之土龍祈雨

就商代的甲骨卜辭而言，人類認為龍有如此致雨的神力，此種觀念可以追溯至商代。若檢視甲骨卜辭，商代已有作土龍求雨之事，茲略舉數例於下：

貞：呼取龍？

貞：其亦烈雨？

貞：不亦烈雨？（以上皆見於《合》06589）

夷廌龍，亡有其雨？（《合》28422）

乙未卜，龍，亡其雨？（《合》13002）

十人又五□□。□龍□田，有雨？（《合》27021）

夷庚爇，有□？

其作龍于凡田，有雨？上吉。（以上皆見於《合》29990）

<sup>258</sup> 《山海經》，卷十四，〈大荒東經〉，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-72。

<sup>259</sup> 同上。

許進雄認為，「作龍」可能化裝舞蹈，即裝扮龍神以祈雨。<sup>260</sup>由此觀之，引文中的龍，應為飾龍神祈雨之卜辭。

不寧唯是，若視此引文中的「𠄎庚爇，有□？其作龍于凡田，有雨？上吉。（《合》29990）」而言，「作龍」與焚人求雨卜辭同見於一版，卜辭中並明言作龍在凡田的目的為求雨，因此，便知所謂「龍」為求雨時的土龍，則毋庸置疑矣。如此一來，《淮南子》〈墜形〉篇，（漢）高誘注云：「湯遭旱，作土龍以象龍，雲從龍，故致雨也。」<sup>261</sup>之說法，與甲骨卜辭相照，以此類推，確有其根據。<sup>262</sup>

即使如此，商代對於龍控制降雨的信念尚未完全建立，則龍神奇化的概念大概方萌芽，故當時常見的祈雨方式，仍然為向神供奉樂舞及焚燒巫者或人牲。由此原因，在商代向龍祈雨較為少見，此種習俗至於後世纔逐漸興盛。由於中國屬於農業社會，龍既有降雨神力，故不啻歷來頗受特別的尊敬，又流傳遇旱時向海龍王求雨的風俗。<sup>263</sup>

由是觀之，於殷商時期的社會中，古人認為龍有如此致雨的神力。此種觀念不惟可以追溯至商代，又流傳於後世，遂為成俗。<sup>264</sup>

<sup>260</sup> 許進雄，《明義士收藏甲骨釋文篇》，頁137。

<sup>261</sup> 《四部精要·子部》，《淮南子》，卷四，〈墜形〉，頁693。

<sup>262</sup> 裘錫圭，〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，《甲骨文與殷商史》，頁32~33。

<sup>263</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁626。

<sup>264</sup> 此種土龍祈雨的習俗，由來已久，流傳至後世，如《淮南子》〈墜形〉篇便有其記載，其云：「磁石上飛，雲母來水，土龍致雨，燕鴈代飛。」（漢）高誘注於其下，其云：「湯遭旱，作土龍以象龍，

## 二．止風雨的活動

自然界不惟存在著許多不能理解的現象，並且其威力又奇大，難於人力控制，如大風來襲時，拔樹倒屋，或洪水決堤，市鎮屋舍為之一掃而空，成為廢墟。

由此原因，古人極為擔憂風雨的災難。故在遭遇風雨的災難時，時常以祭祀的方式取悅神靈，祈求解除災難及給予福佑，如《春秋左傳》〈昭公元年〉便有其記載，其云：

山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禱之。日月星辰之

雲從龍，故致雨也。」《四部精要·子部》，《淮南子》，卷四，〈墜形〉，頁 693。不寧唯是，在(漢)董仲舒所撰的《春秋繁露》〈求雨〉篇中，亦有較詳細的記載，其云：「春旱求雨，……為大蒼龍，一長八丈，居中央，為小龍七，各長四丈。於東方皆東向，其間相去八尺，小童八人，皆齋三日，服青衣而舞之。夏求雨，……為大赤龍，一長七丈，居中央，又為小龍六，各長三丈五尺。於南方皆南鄉，其間相去七尺，壯者七人，皆齋三日，服赤衣而舞之。秋暴巫尪，……為大白龍，一長九丈，居中央，為小龍八，各長四丈五尺。於西方皆西鄉，其間相去九尺，鰥者七人，皆齋三日，服白衣而舞之。冬舞龍六日，……為大黑龍，一長六丈，居中央，為小龍五，各長三丈。於北方皆北鄉，其間相去六尺，老者六人，皆齋三日，服黑衣而舞之。」《四部精要·子部》，《春秋繁露》，卷十六，〈求雨〉，頁 823~825。由此較詳細的敘述得知，建造土龍以祈雨時，應依五行學說的原則，則在不同的季節，建造不同數量，不同大小的土龍，面對不同的方向，塗以不同的顏色，並以不同的人數去舞蹈。換言之，每季節均有較煩瑣的作土龍的方法，反映作土龍求雨在漢代頗為盛行。

神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。<sup>265</sup>

據此可以得知，古人遭遇風雨的災難時，則向神靈祈求解除災難及給予福佑。

古人認為巫者具有調節風雨的神奇魔力，如《周禮》〈春官·宗伯〉〈司巫〉便有其記載，其云：

若國大旱，則帥巫而舞雩。國有大災，則帥巫而造巫恆。

<sup>266</sup>

由此可知，巫者所常從事的職事，則為救旱災、洪水、颱風、蝗災、地震、瘟疫、日蝕、山崩及戰禍等的大災難。

巫者從事祈雨的活動，前面已有專門討論之，此處不再贅述。至於其他救災的活動中，對於止風雨的巫術活動，將以寧風、止雨等二類為主，茲詳細敘述於下。

## （一）寧風的活動

### 1. 風神信仰

於上古時代，風神崇拜帶有明顯的方位及地域性因素，後隨著民族的交流融合，神域領域的規範，乃產生比較一致的四方風神的信仰。<sup>267</sup> 換言之，以中原為中心視點的四方觀念，與風的自然特性巧妙結合一體，帶來宗教信仰上的升華。

<sup>265</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷四十一，〈昭公元年〉，頁2024。

<sup>266</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁816。

<sup>267</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁484~489。



## (1) 先秦文獻中的風神信仰

於先秦的古籍文獻中，有關其四方名稱與其風名，如《爾雅》〈釋天〉便有其記載，其云：

南風，謂之凱風。東風，謂之谷風。北風，謂之涼風。西風，謂之泰風。<sup>268</sup>

由此可以得知，東南西北的四方，各有其地的四方風名。

《山海經》便有四方風神之記載，其云：

東方曰折，來風曰俊，處東極，以出入風。<sup>269</sup>

南方曰因，乎夸風曰乎民，處南極，以出入風。<sup>270</sup>

有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅，以司日月長短。<sup>271</sup>

北方曰臯，來之風曰狹，是處東極隅，以止日月，使無相間出沒，司其短長。<sup>272</sup>

〈中山經·中次十一經〉亦云：

又東三百五十里，曰几山，其木多櫟、檀、柎，其草多香。有獸焉，其狀如麋，黃身、白頭、白尾，名曰「聞

<sup>268</sup> 《十三經注疏》《爾雅》，卷六，〈釋天〉，頁2608。

<sup>269</sup> 《山海經》，卷十四，〈大荒東經〉，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-71。

<sup>270</sup> 同上，卷十五，〈大荒南經〉，頁1042-73。

<sup>271</sup> 同上，卷十六，〈大荒西經〉，頁1042-75。

<sup>272</sup> 同上，卷十四，〈大荒東經〉，頁1042-72。

獐」，見則天下大風。<sup>273</sup>

據此可知，於先秦古人的心目中，已有四方風神的存在。

## (2) 甲骨卜辭所見之風神信仰

就商代的甲骨卜辭而言，甲骨文中將四方之名與四方風名，刻於同一骨版以備一覽者，茲略舉數例於下：

貞：帝于東方曰析，風曰協，求年？一二三（序數）

辛亥卜，內貞：帝于南方曰𠂔，風夷，求年？一月。

一二三四（序數）

貞：帝于西方曰彝，風曰𠂔，求年？一二三四（序數）

辛亥卜，內貞：帝于北方曰伏，風曰施，求□？

一二三(上吉)四（序數）

（以上皆見於《合》14295）

據此可以得知，商代既有向四方風神致祭以求年歲豐碩。與此同時，亦可知在古代宗教的融合兼容與規範過程中，顯而易見中國殷商時期已有風神信仰。

## 2. 寧風的祭儀

古人認為測風伺候，與農作豐收緊相關聯，故例行對四方風神的祭儀，以祈求風調雨順與年歲豐碩。

<sup>273</sup> 《山海經》，卷五，〈中山經〉，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，頁1042-51。

四方風神，可有益於生活生產，又可作禍為害人類，兼具善惡二種神性。並且由於風向與風力無一定，且隨四時寒暑而變化，故給予人類社會生活的利弊亦不一，有時帶來極其莫大的大災禍。由此原因，古人不惟留意風向，亦注意風力變化，並且演變成巫者向神靈祈求解除災難與給予福佑，故施行寧風祭儀。

### (1) 先秦文獻中的寧風

於先秦的古籍文獻中，有關寧風的記載甚多，如《爾雅》〈釋天〉便有其記載，其云：

祭風曰「磔」。<sup>274</sup>

(晉)郭璞注於其下，云：

今俗當大道中磔狗，云以止風，此其象。<sup>275</sup>

由此不難得知，此文的止風乃為甲骨卜辭之寧風。<sup>276</sup>

### (2) 甲骨卜辭所見之寧風

就商代的甲骨卜辭而言，對於舉行寧風的儀式，殷人亦不例外，遭遇大風災禍之時，則舉行寧風即止風的活動。饒宗頤曾提及，其云：

華夏的四方風名在殷代有非常具體的記載，殷代文字借

<sup>274</sup> 《十三經注疏》《爾雅》，卷六，〈釋天〉，頁2609。

<sup>275</sup> 同上。

<sup>276</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁547。另見於宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁489。

「鳳」字為風，鳳是一種神鳥，《說文》引黃帝臣的天老說：『鳳出於東方，暮宿風穴，見則天下大安寧。』風所從出的北方稱為風穴（《淮南子》注引許慎云）。殷人常年祈求「寧風」，希望風調雨順，求寧風的占卜記錄甚多。殷人對於四方之祭禮，有燎，有帝（禘），如云：『燎於東』（《合集》14319 正），『燎於西』（《合集》14325~14330），『燎於北』（《合集》14334），……不一而足。<sup>277</sup>

由饒宗頤的研究可知，商代人時常舉行寧風的儀式。

甲骨文舉行寧風的文例，茲略舉數例於下：

癸卯卜，賓貞：寧風？（《合》13372）

癸未卜，其寧風于方，有雨？（《合》30260）

癸酉卜，巫寧風？（《合》33077）

甲戌，貞：其寧風，三羊三犬三豕？（《合》34137）

辛酉卜，寧風巫，九豕？（《合》34138）

戊子卜，寧風北巫，犬？（《合》34140）

乙丑，貞：寧風于伊<sup>𠂔</sup>？（《合》34151）

卜辭中的「寧」為一種祓禳風雨的專祭。<sup>278</sup> 殷商時期的寧風多例用犬為牲，此種用犬祭儀的風俗，遂為後世所遵循。

<sup>277</sup> 饒宗頤，〈四方風新義〉，《中山大學學報》，第4期，1988年。

<sup>278</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁547。

此處應注意者，由引文可知，多數寧風祭為告求於方神、土地神祇，以及巫先神(即謂祭巫以止風)等，或四方之風即各祭其方之巫。既然如此，甲骨卜辭中的「貞：翌癸卯，帝其令風？翌癸卯，帝不令風，夕霧？」(《合》00672)之例而得知，於商代社會的宗教觀念中，神統世界有其錯綜交織的領屬關係，除風神之外，決定有風與否的最有權威的神祇亦為上帝。因此，寧風應求助於地方神或祖先神以「絕地天通」<sup>279</sup>，即使如此，祈請風神或上帝方能為之。<sup>280</sup>

由此觀之，殷人已留意大風災禍，故時常以祭祀的方式取悅神靈，又祈求解除災難及給予福佑。

## (二) 止雨的活動

乾旱不雨或霖雨成潦，直接影響農作物生長收成、田獵漁牧生產、土木工程建設、軍事行動勝負等，足以影響社會經濟生活與政治生活的安穩，乃至國家的安危。

### 1. 先秦文獻中的止雨

兩周時期重視霖雨成潦而成災的情形，因此在《周禮》的記載中，將雨神納入國家級的祀典，其云：

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神示。以禋祀祀昊天、上帝。

<sup>279</sup> 《十三經注疏》《尚書》，〈周書〉，卷十九，〈呂刑〉，頁248。

<sup>280</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁488~489。

以實柴祀日、月、星、辰。以樛燎祀司中、司命、飊師、雨師。以血祭祭社、稷、五祀、五嶽。以貍沈祭山、林、川、澤。以副辜祭四方、百物。以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。<sup>281</sup>

此外，古人憂慮霖雨成災的情形，如《詩經》〈漸漸之石〉便有其記載，其云：

月離于畢，俾滂沱矣。<sup>282</sup>

鄭康成注於其下，云：

月離陰星則雨。箋云：『將有大雨，微氣先見於天。』<sup>283</sup>

由此可知，大雨能造成莫大的災害，故古人已注意觀察霖雨成災的情形。

不寧唯是，於先秦的中國古籍文獻中，憂慮河水氾濫而成災的例子，亦可多見之，如《尚書》〈虞書·堯典〉便有其記載，其云：

帝曰：『咨！四岳！湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，活活

<sup>281</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷十八，〈大宗伯〉，頁 757~758。

<sup>282</sup> 《十三經注疏》《詩經》，〈小雅〉，卷十五之三，〈魚藻之什·漸漸之石〉，頁 500。

<sup>283</sup> 同上。

滔天。下民其咨，有能俾乂。』<sup>284</sup>

孔穎達疏於其下，曰：

上列羲和，……四子居治四方，主於外事岳者，四方之大山。今王朝大臣，皆號稱四岳。<sup>285</sup>



由此可知，四岳為事奉四岳山神之官。

據此文亦不難理解，洪水不惟奪去人類生活的根柢，且荒廢田園，甚至於使人類瀕於種族滅亡的危機之中，故古人甚為憂慮河水氾濫而成災，求以巫術方法排難解憂。


## 2. 甲骨卜辭所見之止雨

就商代的甲骨卜辭而言，於商人的心目中，除旱災之外，霖雨成潦與河流氾濫，亦為整體國家關切之事。尤其，大雨來時，棲息地域大致在黃河下游沖積區的商人居住區，因為黃河的某些段落河道淺，泥沙多，密集的雨水常使河道宣洩不及，造成氾濫成災。

商人極其擔憂其黃河的氾濫成災，故商人的建國歷史與黃河的水患，可謂有密切的關係。特別在霖雨成潦而成災時，為政者盡心盡力努力解除其災禍，甲骨文即有其文例，茲略舉數例於下：

貞：翌乙巳，有去雨？（《合》12356）

王固曰：『今夕退雨。』（《合》12997）

申卜，其去雨，于才望，利？（《合》30178）

<sup>284</sup> 《十三經注疏》《尚書》，〈虞書〉，卷二，〈堯典〉，頁122。

<sup>285</sup> 同上。

乙亥卜，寧雨，若？（《合》30187）

丁丑，貞：其寧雨，于方？（《合》32992）

己未卜，寧雨，于土？（《合》34088）

由此可見，在雨水盛多易於構澇積災之際，則舉行「去雨」、「退雨」、「寧雨」之祭。

此類祭祀的目的，求降雨減弱消退或停息，以期恢復平常的生活秩序，換言之，有社會功利的目的存在著。

若對於其所祭的對象而言，一般並非直接向雨神祈求，反而向方神、土地山川動植物神或商族祖先神求之，其宗教性質的背景，當同與如前言之寧風之祭。

此處應注意者，對於在止雨儀式時的具體祭法，雖未盡其詳，但未見用燎祭，殆處於降雨中，不能燒薪之故。<sup>286</sup>

除霖雨成潦之外，河流氾濫成災，亦頗受關切的事情之一。「河」在商代，原為專指黃河而言，後來纔演變成河流的通稱。於商人居住的地域中，黃河為最長，並且水量亦最豐富的河流，然而常因暴雨而改道，造成莫大的災害。

商人未嘗不憂慮其氾濫成災，因此，特意取悅於神靈，以防其發怒而造成災禍。於是，巫者應為負責與鬼神交涉，以求免除河流氾濫成災之憂。甲骨文即有其文例，茲略舉數例於下：

甲子卜，賓貞：茲祟雨，娥于河？（《合》00557）<sup>287</sup>

<sup>286</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁491。

<sup>287</sup> 甲骨文的「娥」字，常為卜辭祭祀之對象，又據屈萬里的見解，與



丁未卜，爭貞：祟雨，囟于河？十三月。（《合》12863）

據此可以得知，商人頗為關心河流氾濫成災。

總而言之，於殷商時期，霖雨成潦暨河流氾濫，因其影響範圍甚廣，故巫者負責與鬼神交涉取悅於神靈，以防造成災禍。<sup>288</sup>

### 三．戰時的活動

#### （一）戰事卜問

戰爭為群體與群體間之武力衝突，無論孰勝孰敗，對於交戰群體中的部份或所有個體而言，皆為一種災禍，尤其戰敗之一方即不免有死亡、傷殘、財物損失、人身之自由及尊嚴之喪失……等情事，故如何求取勝利以減輕己方災禍之程度，遂為任何群體所渴求者。

---

求雨之事有關。于省吾主編，《甲骨文字詁林》，頁2434~2435。於是，「娥」能控制雨水的迷信便產生，故向娥神祈求止雨以免除河流氾濫成災。

288

此種止雨的習俗，亦流傳至後世，於(漢)董仲舒所撰的《春秋繁露》〈止雨〉篇中，便有其記載，其云：「天生五穀以養人，今淫雨太多，五穀不和，敬進肥牲清酒，以請社靈。幸為止雨，除民所苦。……陰雨太久，恐傷五穀，趣止雨，止雨之禮，廢陰起陽。」

《四部精要·子部》，《春秋繁露》，卷十六，〈止雨〉，頁825。據此可以得知，霖雨成潦而成災的情形，歷來皆關切的事情之一。

## 1. 先秦文獻中的戰事卜問

於先秦的古籍文獻中，有關占卜戰事吉凶的例子，屢見不鮮。眾所周知，西周初期的大作《周易》，其書乃為一部卜筮之書，其中〈隨〉卦便記載占卜戰事的吉凶，其云：

九四，隨有獲，貞凶。有孚在道，以明，何咎？象曰：『隨有獲，其義凶也。有孚在道，明功也。』<sup>289</sup>

又《春秋左傳》〈定公九年〉亦云：

晉車千乘在中牟，衛侯將如五氏，卜過之，龜焦。侯曰：『可也，衛車當其半，寡人當其半，敵矣。』乃過中牟，中牟人欲伐之，衛褚師圍亡在中牟，曰：『衛雖小，其君在焉，未可勝也。齊師克城而驕，其帥又賤，遇必敗之，不如從齊。』乃伐齊師，敗之。齊侯致禚媚杏於衛。<sup>290</sup>

由此二文可見，兩周時期便有占卜戰事的吉凶，以求取勝利及減輕己方災禍。

## 2. 甲骨卜辭所見之戰事卜問




當中國進入農業的社會，人口增加，各部族互相盡力爭取良好的耕地與充裕的水源，以保證糧食的生產，故戰爭便頻繁且激烈。


卜辭所反映，商代與他國有不少大小規模的衝突。若有面臨戰事，於戰役之前、或任戰中，皆必於諸鬼神前誠心問卜，卜戰事的

<sup>289</sup> 《十三經注疏》《周易》，卷三，〈隨〉，頁34~35。



<sup>290</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷五十五，〈定公九年〉，頁2144。

吉凶，其徵兆刻在甲骨上，此當有去除任戰者對未來戰事疑慮之效能。甲骨文即有戰事卜問的文例，茲略舉數例於下：

癸巳卜，殼貞：旬亡囙？王囙曰：『有祟，其有來嬭，迄至五日丁酉。』允有來嬭自西訚，告曰：『土方，于我東鄙，伐二邑，吾方亦侵我西鄙田。』（《合》06057）

甲午，王卜貞：作余酺，余步比侯喜，征人方？  
（《合》36483）

貞：王征召方，受祐？（《合》33022）

丁酉卜，殼貞：今，王人五千，征土方，受有祐？  
三月。（《合》06409）

據此可以得知，商人每次面臨戰事之時，必占問卜卦以求獲勝。

於上引之卜辭中，不難得知，商代與他國常有大規模或小規模的衝突。大規模的戰事，一次以召集三千人為常，有時提及五千，甚至有一萬三千。根據研究，武丁三十年七月至九月的未滿四十日的期間，前後七次卜問召集人馬赴戰，人數可達二萬三千人。不寧唯是，甲骨文曾經提及殺敵二千六百五十人，殺敵一般為俘獲的三分之一，推測其次戰役俘敵可達七、八千人，雙方動員的人數當已超於一萬人。<sup>291</sup>

總而言之，從商代的甲骨文及先秦的文獻資料得知，於先秦的社會，尤其殷商時期，若有面臨戰事，於戰役之前、或任戰中，巫

<sup>291</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁531~532。

者時常於諸鬼神前誠心問卜，卜問戰事的吉凶。

## （二）戰場巫術

此處應注意者，如前言之頻繁且大規模性的戰爭中，除卜問戰事的戰事之外，巫者亦行各種法術，目的在於利用鬼神的力量以求得勝利。古代的戰爭，不啻有各氏族神祇之間的鬥爭的性質，亦有一種咒力戰爭的性質。因此，戰場上藉神威以顯現法力，便以求獲勝，應頗受重視。

### 1. 先秦文獻中的戰場巫術

於先秦的古籍文獻中，有若干有關其記載，如《墨子》〈迎敵祠〉便有由巫望氣的記載，其云：

從外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。凡望氣，有大將氣，有小將氣，有往氣，有來氣，有敗氣，能得明此者，可知成敗、吉凶。舉巫、醫、卜有所，長具藥，宮之，善為舍。巫必近公社，必敬神之。巫卜以請守，守獨智巫卜望氣之請而已。其出入為流言，驚駭恐吏民，謹微察之，斷，罪不赦。望氣舍近守官。<sup>292</sup>

此文對於守將如何利用靈巫望氣，以及壟斷其所得情報，頗為描述的清楚。

由此可知，周代的巫者，眺望氣候變化為據，從事有關戰爭的巫術活動。

<sup>292</sup> (清)孫詒讓，《墨子閒話》，卷十五，〈迎敵祠〉，頁528~530。

## 2. 甲骨卜辭所見之戰場巫術

就商代的甲骨卜辭而言，甲骨文中的望(𠄎)字，作一人站於高土堆上，眼睛上豎以眺望遠方之狀。「望」字在卜辭常並提與軍事有關的行為，可能為與敵方神靈鬥法的巫術，即巫術伐望。<sup>293</sup>

甲骨文即有其文例，茲略舉數例於下：

貞：勿執多寇乎望舌方，其𠄎？（《合》00547）

貞：勿乎言望舌方？（《合》06192）

貞：登人夷王自望擇？（《合》07218）

據此可以得知，甲骨文中的望，可能眺望氣候變化，或與巫術活動有關的戰爭卜辭。

由是觀之，於殷商時期，望氣與人事吉凶，尤其軍事、政治甚為有關，則為巫者的重要職責之一。以此為因，不啻於臨敵鏖戰時，亦在準備抵抗敵人來攻時，仍時常先使巫望氣以告勝敗吉凶。

此種由巫望氣的事實，白川靜認為，據卜辭所遺存的資料推斷，古代的女巫曾活躍於戰場，且從事此種「咒力的戰爭」的職事，便不乏其例。<sup>294</sup>

<sup>293</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 600。另見於許進雄，《古文諧聲字根》，頁 186。

<sup>294</sup> 詳見白川靜，《甲骨文的世界——古殷王朝的締構》，頁 128。此外，以詛咒巫術活躍於戰場的記載，如《二十五史》《前漢書》〈匈奴傳〉，武帝征伐(公元前 92 年至 89 年)時，漢軍追至漠北的范夫人城，范夫人以詛咒巫術攔阻漢軍。見卷九十四上，頁 350。

## 四． 蝗災時的活動

旱災之後多有蝗災，影響較水災為嚴重。蝗，又稱蟲蝗、蝗蟲、橫蟲，種類繁多，口器闊大，後足強壯，棲於草叢中，為農林害蟲。<sup>295</sup>

### 1． 先秦文獻中的蝗災

於先秦的古籍文獻中，有關傷害穀類的害蟲的例子，如《春秋左傳》〈莊公十八年〉便有其記載，其云：

秋，有蜮為災也。<sup>296</sup>

又《春秋穀梁傳》〈宣公十五年〉云：

冬，螻生。螻非災也。其曰：『螻，非稅畝之災也。』<sup>297</sup>

引文的蜮即蝗之別稱，螻乃為蝗之幼蟲，均描述有關蝗蟲之災殃。

即使如此，在面臨蝗災的非常之際，古人並不束手無策，便措施驅逐蝗蟲的巫術儀式。於浩如煙海的中國古籍文獻中，則不乏見其例，如《禮記》〈月令〉便有其記載，其云：

<sup>295</sup> 華夫主編，《中國古代名物大典(上、下)》，〈蟲豸類〉，頁1628。

<sup>296</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷九，〈莊公十八年〉，頁1773。

<sup>297</sup> 《十三經注疏》《春秋穀梁傳》，卷六，〈莊公二十五年〉，頁2387。

(孟夏之月)行春令，則蝗蟲為災，暴風來格，秀草不實。

298

又《詩經》〈大田〉記載：


既方既皂，既堅既好，不稂不莠。去其螟螣，及其蠹賊，  
無害我田穡。田祖有神，秉畀炎火。<sup>299</sup>

孔穎達疏於其下，曰：

〈月令·仲夏〉行春令，百螣時起。是陽行而生，陽盛則蟲起，消之則付於所生之本。今明君為政，田祖之神，不受此害，故持之付于炎火，使自消亡也。……田祖不受者，以田祖主田之神，託而言耳。<sup>300</sup>

據此可以得知，於兩周時期，已有蝗、螟、螣、蠹、賊等所造成的害蟲災殃，故古人運用陰陽五行的原理，以求去除其災禍。

## 2. 甲骨卜辭所見之寧秋

就商代的甲骨卜辭而言，甲骨文的秋()字，作蝗蟲之狀，古人認為蝗蟲之災，經常發生在夏季及秋季，故取其形狀以示秋意。商代的秋季既然以蝗蟲為代表，以此類推，應以夏季合於秋季較為合理。<sup>301</sup>

<sup>298</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷十五，〈月令〉，頁1366。

<sup>299</sup> 《十三經注疏》《詩經》，〈小雅〉卷十四之一，〈甫田·大田〉，頁476~477。

<sup>300</sup> 同上。

<sup>301</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁599。

甲骨文即有蝗災的記錄，茲略舉數例於下：

庚申卜，出貞：今歲，秋不至茲商？二月。（《合》24225）

乙亥卜，其寧秋于𠂔？（《合》32028）

貞：其寧秋，來辛卯𠂔？（《合》33233）

庚辰，貞：其寧秋？（《合》33234）

由此可知，商代既有蝗蟲所造成的災禍。不寧唯是，據此亦可得知，古人遭遇蝗災之時，請巫者占卜以求良策，又舉行「寧秋」等的驅逐蝗蟲的祭祀儀式。

由此觀之，於殷商時期，古人極為擔憂蝗蟲所造成的災難。故在遭遇蝗災之時，時常運用巫術原理及儀式，祈求解除災難及農作豐收。



## 第五章 歷代演變及對後世的影響

### 第一節 中國巫術的歷代演變

許多學科皆將巫教的內涵即巫者及巫術活動，視為宗教出現以前或宗教形成前期的型態。<sup>1</sup> 即使如此，宗教有所發展以後，仍然未能完全取代巫術，與此相反，「很少有宗教不多少帶點巫術的因素」。<sup>2</sup>

眾所周知，中國人的宗教信仰屬於複合式的型態，此種事實格外有意義。自漢魏以來，除儒家義理之外，佛、道兩大宗教在許多方面，可說與巫教交織在一起。<sup>3</sup> 故漢魏以來，巫術對道教的各方

---

<sup>1</sup> 張紫晨，《中國巫術》，綜述各學科對巫術的研究趨向時，指出包括文化人類學、宗教學及民族學等，皆偏向將巫術視為人類原始時期的一種文化現象，或人類宗教行為的最早形式或前期型態。張紫晨，《中國巫術》，頁 20~25。此外，其他論述亦有類似的看法，如漆浩，《醫、巫與氣功》，即認為：「巫術是帶有濃厚的前宗教色彩的原始人意識。」，頁 2。亦可參閱本書第二章〈巫義研究〉，第二節〈巫術與宗教〉篇。

<sup>2</sup> 約翰斯通著，尹今黎、張蕾合譯，《社會中的宗教》，頁 29。

<sup>3</sup> 有關巫術對佛、道教的各方面予以影響，請參本書本章，第二節〈對後世的影響〉篇。

面有深刻的影響。佛、道的發展特別在唐宋時代，已達於高峰，<sup>4</sup>信眾極多，即使如此，仍含濃厚的巫術色彩。換言之，自上古時代流傳的巫教信仰，一方面大致仍保持其外貌，另一方面大多數的特色，已為後起的宗教所吸收。

如此一來，巫信仰的研究便有兩項不同的意義。其一，巫術自始即與民俗活動相結合，尤其符合民間宗教觀念中現實的需求，比後起宗教更接近人心，故易於滲透民間社會之中。由此原因，中國古代的巫術，已具有相當大的影響力於當時社會，故對於中國古代民眾信仰實貌的考察，能提供後者極其重要的資料。

其二，巫教信仰的基本觀念，則為相信巫術可以溝通或進而驅使鬼神。然而，由於巫教信仰非同一般教團式的宗教，未具有強烈的排他性，故對於同一文化系統中的其他宗教，尤其其中相仿的觀念或技術，巫教往往自然為其他宗教所吸收。例如佛、道二教皆有的鬼神與法術觀念，即與巫術活動所需的信仰環境甚為相合。因此，於佛、道極為流行的唐宋時期，巫教不僅連續存在，並且與佛、道互為影響。<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 佛教發展在唐朝達於高峰，至宋則有《大藏經》的編著，更為佛教成熟的標誌。而同時的道教亦有充分的發展，以南宋為晝分點，道教由高峰歷改革再創新高峰。參見何雲著《佛教文化百問》，頁171~172。

<sup>5</sup> 關於巫信仰或巫術曾與道教互為影響的主張最普遍，因此將巫術與道教法術混為一談者比比皆是。至於認為佛教亦與巫術相涉者，可參見臧振，《蒙昧中的智慧——中國巫術》，頁91~98。不過，臧振同時亦指出在宋、明以後，佛教的巫術化傾向有逐漸減弱的現象。漆浩，《醫、巫與氣功》，則認為：「儒、道、佛的鼎立局面，使得巫術得以游離其間，既在內容上及形式上受益於儒、道、佛三者，又能獨立存在。」

巫者在上古時期曾一度擁有極高的政教地位，<sup>6</sup>至周、秦以後則急遽沒落。論其政教地位下降的關鍵，一為入周以後，巫職漸分化為宗教性質的巫及主持典禮的祝、宗等。除此之外，初期的史官亦為一種巫官，<sup>7</sup>掌管歷史上所稱的「卜」、「占」、「巫」等，又為掌握神權的原始的宗教官。即使如此，巫職分化以後，史官演成專司文字記載之職，自無需強調巫術。

此種職能分化的結果，使巫者失去政治地位，與此相反，統治者的威權，則因此便爭取集中化與強化力。從此，巫教沒入民間，以其事鬼神的專職為主，繼續發揮極其廣大的影響，故漢代尚有「街巷有巫、閭里有祝」的現象。<sup>8</sup>

巫者地位沒落的主因，除巫職分化之外，二為佛、道的出現及擴張。佛、道二教，不啻成為信眾最廣的兩大宗教，同時亦逐漸獲得政府的認同。此種現象，對巫而言，其在民間所具有的宗教職

<sup>6</sup> 主張巫者在古代中國職掌有政教大權者，如陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁535，文云：「由巫而史，而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。」李宗侗，《中國古代社會史》亦云：「君及官吏皆出自巫。」，頁118~125。白川靜，《中國古代文化》，稱古代的帝王為「巫祝王」，頁116~126。張光直，《中國青銅時代》(第二集)，〈商代的巫與巫術〉，頁42~47，則指出：「在商代既然巫是智者聖者，巫便應當是有通天地本事的統治者的通稱」。

<sup>7</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》一書中，其云：「當時主持占卜的巫師是貞人，同時是通曉文字、掌管文書的史官，也就是當時的史官與巫是合一的。在卜辭中還有一種『小史』職，也是一種史官。」，頁329。

<sup>8</sup> 周策縱，《古巫醫與六詩考——中國浪漫文學探源》，頁136。

能，因此而深受佛、道兩教所侵蝕，則非同小可。

筆者即在此節，歷代巫者地位的變遷過程為主，詳細討論從古至今歷代中國巫者的地位演變情形，分別略述於下。

## 一． 上古時期

### (一) 圖騰崇拜

中國上古時期之宗教性質與狀況，因文獻不足，至今仍難以考察。即使如此，若視考古學家挖掘出之遺物，特別在北京周口店山頂洞遺址發現的陪葬品，已有墓葬，則說明中國至遲在舊石器時代晚期，似已有雛形的社會組織與埋葬習俗。此周口店遺址的發現，則暗示當時已有某種原始信仰存在，亦反映中國上古宗教信仰，必具淵久的歷史。<sup>9</sup>

如前言之，據學者的多年研究，古代中國原始宗教信仰的產生極其古老，大致於舊石器時代晚期。<sup>10</sup> 依中國文化的發展而言，其後約在西元前六千年左右，即為新石器時代，此時已有農業聚落的生活，至黃帝之時(約在西元前兩千四百年間)，始由族群形成國家的雛形。古人的宗教信仰的發展，隨著由族群形成國家的雛形，順應其宗教的需求，更為益加深化。若視在中國地區考古挖掘的文物，如在陝西西安半坡出土的彩陶鉢上繪有人面魚身像(圖 14)，在陝西臨潼姜寨遺址出土的彩陶上繪有魚蛙紋(圖 15)，在河南陝

<sup>9</sup> 文物出版社編，《中國重大考古發現》，頁 20~23。

<sup>10</sup> 文物出版社編，《中國重大考古發現》，頁 20~23。另見於宋兆麟，《巫與巫術》，頁 2。

縣廟底溝出土的第一期陶器上繪有鳥紋(圖 16)，以及在青海樂都馬家窯出土的陶器上繪有人蛙紋(圖 17)等等，其年代約自西元前四千年至西元前三千年左右，即為新石器時代。由此種紋樣不難得知，於新石器時代的陶器上，古人已繪出原始宗教的意義。

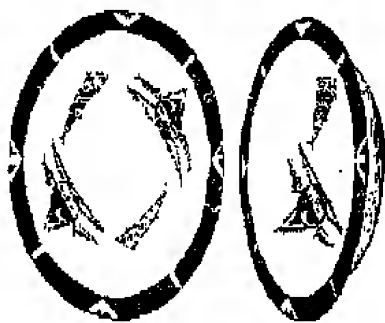


圖 14 人面魚紋彩陶盆  
(西安半坡)

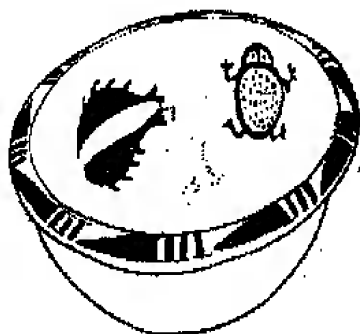


圖 15 魚蛙紋彩陶盆  
(臨潼姜寨)

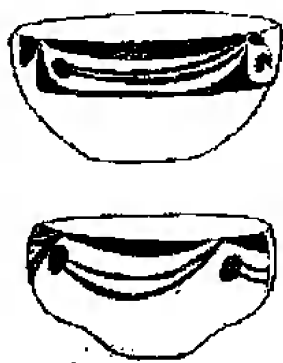


圖 16 變形鳥紋彩陶碗  
(廟底溝)



圖 17 人蛙紋彩陶盆  
(馬家窯)

尤其研究圖騰的學者認為，此種新石器時代彩陶上的動物紋樣及其象徵性紋樣，均為古代氏族部落的圖騰標誌。<sup>11</sup>

如此一來，此種紋樣，無論具有原始宗教的意義，或為古代的圖騰標誌，均未曾不為一種信仰的形態。此類象徵信仰的例證甚多，不勝枚舉，此處不行多述矣。

於本書第二章業已陳述，圖騰信仰，原本認為人與某種動物、植物或無生物之間，有一種特殊的血緣關係，每個氏族皆起源於某種圖騰。以此可知，上古人類在追溯自己的來源時，將圖騰對象視為自己的來源之一，從而產生圖騰信仰，故由巫者執行各種宗教祭祀活動。

馬凌諾斯基曾提及有關圖騰信仰的看法，其云：

圖騰信仰引出巫術性活動，賴以造成富裕。……久而久之，而家族擴大為氏族，各有族長，便是圖騰的最高巫

---

<sup>11</sup> 詳見何星亮，《中國圖騰文化》，頁 33~41。對於彩陶上的各種不同的動物紋樣及其象徵性紋樣，何星亮認為，皆為古代氏族部落的圖騰標誌，其云：「首先，……圖騰標誌代表氏族或家族等，是人員熟悉的標記；因而便在彩陶上繪上圖騰標誌。其次，西安半坡上的動物紋樣除魚紋之外，尚有鹿紋和鳥紋等。……有些家族為了與其他家族相區別，便在彩陶上繪上自己的家族的圖騰。第三，……姜寨彩陶上的魚蛙紋和魚鳥紋，表明彩陶的主人是崇奉兩個圖騰的。第四，……一個氏族內各個家族，為了相互區別，便以同一圖騰動物的變體紋樣作為標誌，這樣，從紋樣上可以看出它屬於哪一個氏族，同時也可與其他家族相區分。」此外，另見於劉錫誠，《中國原始藝術》，頁 154~168。

師。圖騰制度的最初方式，……是一種巫術合作組織。<sup>12</sup>

據此可以得知，圖騰信仰乃由「圖騰－巫術－儀式」結合而成者。

因此，於圖騰信仰中，凡被認為圖騰的事物，即成為本族群崇拜的對象及禁忌的中心。若有所沖犯，認為傷風敗俗，為族群成員所不容，則須由巫者祈禳厭勝。由此得知，圖騰信仰為初期氏族族群成員的主要信仰之一。

## （二） 巫者出現

其次，根據傳說，於遠古的某個時期，人的世界與鬼神世界為相連相通，任何人皆能與鬼神交通無礙。<sup>13</sup> 然而，自從重、黎「絕地天通」<sup>14</sup> 之後，人與神的世界，於是隔絕為二。既然如此，神與人之間的關係實在密不可分，於是便有專司神人交通的媒介者出現。

此種神人之間的媒介者，即為春秋時楚國大夫觀射父所說的「巫者」，《國語》〈楚語〉載其言曰：

昭王問于觀射父曰：『（《尚書》）〈周書〉所謂，重、黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？』對曰：『非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能

<sup>12</sup> 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》，頁 27~28。

<sup>13</sup> 參見袁珂，〈略論山海經的神話〉，附錄於其著，《山海經校注》，頁 530~531。

<sup>14</sup> 《十三經注疏》《尚書》，〈周書〉，卷十九，〈呂刑〉，頁 248。

光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有先烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威信之則，容貌之崇、忠信之質、禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出，而心率舊典者，為之宗。于是乎，有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有民德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。』<sup>15</sup>

由此可知，自從重、黎「絕地天通」之後，人與神的世界遂隔絕為二。其後，順應人類的需求，神人交通的媒介者即巫者，便有出現。

對於上古時期巫者的地位而言，徐旭生在《中國古史的傳說時代》書中云：

<sup>15</sup> 《國語》，卷十八，〈楚語〉下，頁559~564。



此種能為鬼神所降附的巫者，係經由帝顓頊之宗教改革後方才出現的專業巫師，從此之後，鬼神之意志和命令便須透過巫者的傳譯才能達於凡人。而由於假藉神威神命，此一巫者集團便自然而然地取得對整個社群的支配權。<sup>16</sup>

據此不難理解，上古時期的巫者，憑藉神威神命，不僅掌握政教大權，且有極高的地位與影響力。不寧唯是，再加上，巫者舉行的祓禳、祈福等巫術性活動，於圖騰崇拜時期，亦為上古人所極其重視，故巫者為承擔部落群眾的巫術執行者的身份。

既然如此，專業的巫者是否從帝顓頊的宗教改革後方能出現，至今仍不知之。無論如何，當交通鬼神之事，成為少數專業巫者獨擁的技藝與權力，故巫者在中國上古社會中，便開始扮演日益重要的角色。

周策縱曾論述，巫者在中國上古社會中，扮演如此重要角色的原因，<sup>17</sup> 即為古人在面臨生育、疾病、死亡、天災人禍，或其他與生命有關之事件時，經常透過各種不同的巫術儀節，祈福、祓禳、解決問題，以及克服危難。故巫者在中國上古社會中，曾佔有重要

<sup>16</sup> 參見徐旭生，《中國古史的傳說時代》，增訂本，頁74~85。

<sup>17</sup> 見周策縱，〈中國古代的巫醫與祭祀、歷史、樂舞及詩的關係〉，其云：「巫在古代之所以重要，固然由於與神權有關連，其實也正因與人生關係密切。那時與生命最關緊要的，莫過於生死疾病、經濟生產、以至於戰爭。巫可以預告及轉變與這些有關的天災人禍。在人禍方面，戰爭是一大威脅，便牽涉到武力問題。天災與生死方面，最重要的是對個體健康與生命延續有關者，這就牽涉到生育、醫藥衛生，以及經濟生產的問題。巫在古代對這生死、天災、人禍各方面都有最密切的關係，所以在古代中國文明發展史上，地位十分重要。」，頁30。

的地位。

即使如此，富有巫術性質的圖騰信仰，於時移世遷之後，勢力漸衰，逐漸為天地、自然、多神的信仰所取代。

## 二．殷商時期

### （一） 甲骨占卜的盛行

甲骨占卜的習俗，起源甚早，依考古發掘的報告，骨卜發生的年代，大致可遠推至龍山(黑陶)文化時期，此時已出現以動物肩胛骨占卜的骨卜習俗。尤其大汶口文化遺址，墓葬之內，則有龜甲出土，為一種裝飾品或宗教儀式的用具。<sup>18</sup> 換言之，凡此使用龜甲的習俗，已在殷商之前即發生，由此不難推測，巫術的淵源甚為久遠。其後沿至殷商時期，甲骨占卜的巫術遂極為盛行。

於殷人的宗教觀念中，上帝雖居高高在上，且擁有無比的權威，即使如此，人類卻無法與上帝直接溝通。因此，世人若有煩憂、期盼，必須在向上帝祈求時，須藉祖先的神靈為媒介，以上達於上帝。於此觀念之下，巫祝成為傳達人神訊息極為重要的中介，甲骨占卜則成為其主要的工具，因此甲骨占卜遂盛行於殷商。

根據張秉權對出土甲骨的統計，出土地點分布在魯、冀、熱、遼、吉、豫、晉、陝、甘、川、鄂、蘇等十二省分，東至海濱，西至川甘，南達揚子江下游，北及圖們江流域，足見其影響的廣遠。

<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 573~574。另見於文物出版社編，《中國重大考古發現》，頁 52~57。

<sup>19</sup> 參見張秉權，《甲骨文與甲骨學》，頁 31~51。此外，李亨求，

甲骨占卜的巫術，不僅盛行於殷王室中，亦為當時天下百姓普遍的信仰。從其流傳時期的悠久與散布地域的廣大，足見其具神祕的迷人力量。殷人深信甲骨占卜可以解決生活上的諸多困擾，遂成為維繫殷人精神生活的主力。殷人具有「尚鬼好巫」的習俗，認為自身的利害、吉凶、禍福，及其環境的一切變動，皆操縱於鬼神之手，因此殷人必須不斷地餽饗、賄賂鬼神。

殷人宗教信仰的對象，則包含上帝崇拜、自然崇拜及祖先崇拜三類，而大小日常行止，事事以占卜探測信仰對象的意旨，故商朝的巫術，以甲骨占卜為大宗。

殷王室的卜骨，大多皆契刻卜辭，亦即刻上卜問的內容，以及兆、驗的結果。據甲骨學家統計，卜辭中以卜祭之數量最多，尤其最常問的事項為有關祖先的祭祀，殷人的祖先祭祀似乎無旬不祭。

<sup>20</sup> 卜辭中數量上佔第二位為有關氣象的占卜，其中最多為關於風雨與陰晴變化等事項的卜問。第三位，為有關農業年成的豐歉與農事活動等問題的卜問。第四位，為卜問戰爭的問題，如征戰的可否、成敗或乞求保佑之類。其他佔有一定數量的卜辭，則有卜問王室的日常生活，如：田獵、游幸、宴會、疾病、生育等。除遇事行卜以外，無事仍施行卜日、卜夕、卜旬，即卜問今夕與今日、近旬的吉凶或有無災禍。<sup>21</sup>

由以上卜問的內容得知，殷統治者深信自己的命運掌握於鬼

---

〈渤海沿岸早期無字卜骨之研究 -- 兼論古代東北亞諸民族之卜骨文化〉，《故宮季刊》，第十六卷，第1期～第3期。

<sup>20</sup> 見張秉權，《甲骨文與甲骨學》，頁381～389。

<sup>21</sup> 參見張秉權，《甲骨文與甲骨學》，頁165～196。

神，故使得甲骨占卜的巫術，遂成為商朝最凸顯，最具代表性的一種現象。

## （二） 巫教的黃金時代

除占卜的巫術之外，巫者地位而言，於殷商時代社會中，巫者表現的主要方面有二：一為政治事務的決定；二為知識與技藝的創造及傳承。

關於前者，許多學者皆指出，巫者在商代社會擁有極高的政治地位，例如李宗侗即謂古代「君及官吏皆出自巫」<sup>22</sup>。陳夢家亦謂：

由巫而史，而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。卜辭中常有王卜、王貞之辭，乃是王親自卜問，或卜風雨或卜祭祀、征伐、田遊。又有『王固曰』的卜辭，固即是稽，其所稽者為雨、啟、霾、燁等天時之事，邊鄙之事及禍疾之事，卜辭惟有王才固。卜辭說：『今日王祝。』（《鐵》75·4），是王親祝。卜辭說：『壬子卜，何貞：王舞又雨。』（《鐵》4·24·11）是王親舞求雨。卜辭說：『丁未王貞：多畏夢，亡來鼓。』（《庫》1213）是王親占所夢。凡此王兼為巫之所事，是王亦巫也。<sup>23</sup>

即說古代(主要指商代)之王雖為政治領袖，然同時亦為巫者，且為

<sup>22</sup> 詳見李宗侗，《中國古代社會史》，頁118~125。

<sup>23</sup> 詳見陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁535。

群巫之長。其他如黎正甫、加藤常賢、白川靜、張光直諸先生亦皆持此說。<sup>24</sup>

其次，有關各種技藝的創造及傳承者，張光直曾在《考古學專題六講》中提及，其言：

神屬於天，民屬於地，二者之間的交通要靠巫覡的祭祀。而在祭祀上「物」與「器」都是重要的工具：「民以物享」，於是「神降之嘉生」。商周的青銅彝器以及其他質料的彝器，如木、漆、玉、石、骨、牙等器，都可以做巫覡的法器，它們上面的動物紋樣便是巫覡的助手、使者。……但巫覡的祭祀通天，其手段還是比較複雜的，我們對於祭祀及其動物在這些儀式上的具體作用，還不能徹底地了解。但是我們相信巫覡在祭祀作法時，具體的說，是使用占卜術而能知道神與祖先的意旨的；是使用歌舞和飲食而迎神的；是使用酒精或其他興奮劑達到昏迷狀況而與神界交往的。在這些具體的通神方式上，商周的藝術品很顯然的都要發揮相當重大的作用。<sup>25</sup>

據此可知，商代的各種技藝，便由巫者通天的實用目的而創造及傳承。不寧唯是，以此類推，如天文曆法、音樂舞蹈、詩歌繪畫、醫

<sup>24</sup> 詳見黎正甫，〈古文字上之天帝象義溯源〉，《大陸雜誌》，第三十一卷，第2期，頁57~59。加藤常賢，〈中國古代の宗教と思想〉，《中國古代文化の研究》，頁47~81。白川靜，〈甲骨文的世界——古殷王朝的結構〉，溫天河、蔡哲茂合譯，頁22~23。K·C·Chang，〈Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China〉，頁44~55。

<sup>25</sup> 張光直，〈考古學專題六講〉，頁100。

術、卜筮等諸方技藝與知識，亦均由巫者之創發傳承且精進。<sup>26</sup>

由以上所述可知，巫者在中國殷商時代，由於甲骨占卜巫術為殷人所重視，故在社會中佔有相當重要的地位，並具有相當大的影響力。換言之，殷商時代的宗教，可謂巫術的天下，幾乎所有的信仰，皆須借助於巫術的理念、儀節而進行崇拜。因此，巫者在商代社會，不惟擁有極高的政治地位，並且擔當知識與技藝的創造及傳承的角色。

若視具體的巫術活動，甲骨占卜尤為巫術的大宗，除此之外，其他佔有重要的巫術儀式，約略有祭祀、占氣象、占夢、占星、占日月蝕、救日月蝕、占卜問病、醫療巫術、防疫除凶、求雨、止風雨、戰時及蝗災時的活動等。<sup>27</sup>

然而，隨著時代的移易、社會的變遷與文化的發展，巫者在中國社會中所佔有的地位與具有的影響力，亦有所變異。

### 三．兩周時期

#### （一）人文思想的萌芽

至於兩周時代的巫術而言，若與商朝全面籠罩於鬼神控制下的

<sup>26</sup> 參見徐旭生，《中國古史的傳說時代》，頁84~85。陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，頁533~539。白川靜，《中國古代文化》，加地伸行、范月嬌合譯，頁128~137、148~161。周策縱，《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》，頁69~165、181~184。宋兆麟，《巫與巫術》，頁3。

<sup>27</sup> 有關其詳細內容，請參本書第四章〈殷商甲骨卜辭所見之巫術〉篇。

宗教情況相較，周人的信仰顯得複雜且多變。此種情況可參考許倬雲的《西周史》的敘述，其云：

殷商祭祀的形式，董作賓以為有新舊兩大系統。武丁時代代表舊派，祭祀對象極為龐雜，卜問的問題也無所不包。祖甲時代代表新派，祭祀對象限於先王，連世系遙遠的先公也排除在整齊劃一的祭祀禮儀之外，更不論先臣及種種自然神了。關於商代制度的二分現象，張光直在考古資料方面，也有證實。誠如伊藤道治所說，新派的作風縮小了殷商的包容性，以致不能容納異族的神祇，造成被統治族群的離心離德。從另一個角度來看，新派當令時，問卜的問題大都為例行公事。卜事的稀少表示鬼神的影響力減少了，相對的當然較重視人事。祀典只剩了井然有序的五種，輪流的奉祀先王先妣。禮儀性的增加毋寧反映咒術性的減低。若干先公先臣的隱退，則劃分了人鬼與神靈的界限，在在可見重人事的態度取代了由於對鬼神的畏懼而起的崇拜，這是「新派」祭祀代表的一種人道精神。另一方面舊派祭祀有其包容性，也可轉化為公正不偏的神祇觀念，擺脫祖宗神的局限性。在祖甲以後，新派舊派更迭當權，兩者也許涇渭判然。但在周人陣容中的知識份子，以及周人克商後的殷遺多士，當年兩派競爭的情勢已不復存在；兩派觀念中的新成分竟可無妨合流，為新時代提供新的神道觀志。<sup>28</sup>

又在梁釗韜的《中國古代巫術——宗教的起源和發展》中記載，其

<sup>28</sup> 許倬雲，《西周史》，頁104~105。

云：

殷代的文化比周代粗淺，祭祀的形式比周代殘忍，對鬼或精靈的信仰比周代濃厚。反過來說，周代已經把粗野的巫術形式，改進為禮數形式。從無限制的殘忍犧牲，改變成鼎俎簋豆或畜牲的祭品，由任意的祭祀儀式，改變成具有社會功能的禮制。所以周代在文化上就進步多了。<sup>29</sup>

據此二文可見，周代文化比之前朝，於祭祀信仰方面，已有極大變化。

若推究其因，則為知識文明演進的結果與歷史的變數。有周一代，人文思想逐漸萌芽發展，以及理性主義興起的結果，人心遂逐漸擺脫神道的蒙昧。換言之，周人的修德意識，由徹底皈於鬼神的心態，逐漸轉移向自己本身行為的謹慎與努力，故使周人漸漸自立於對神的倚賴之外。

其次，周朝社會的動盪極大，周革殷命即一大變，其後經厲、幽亂政之後，周王室權勢衰微，春秋戰國形成諸侯各自為政，且互相攻伐侵凌的局面，天下失去統一的中心，世局因而混亂不堪，於此變局之中，宗教信仰亦因而產生不少的變化。

此種人文理性的觀念雖日益興盛，並未完全否定對鬼神的注重與崇拜。換言之，周代雖崇尚禮制，強調人的作用，即使如此，若干周代的典章制度猶沿襲商制，故鬼神觀念仍然濃厚，則信仰以天或帝為主的多神。

儘管如此，周代的天神，由商代自然屬性的天神，已轉為社會

<sup>29</sup> 梁釗韜，《中國古代巫術 -- 宗教的起源和發展》，頁 176~177。



屬性的天神，即為至高無上之神，從而產生王權神授與君王為天神之子的觀念。不寧唯是，祖先崇拜，亦有大幅的變化。因為周人對此具有嚴格地排他性，<sup>30</sup> 故在宗教上亦反映出周代的宗族觀念。除此之外，祭祀自然神與鬼神亦有等級，如《禮記》〈曲禮下〉篇的記載，其云：

天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。<sup>31</sup>

據此可以得知，周人的祭祀自然神與鬼神，已有禮制化。

由上可知，周代的祭祀儀式與商代相較，雖已有多變化，即使如此，天神、自然神及祖先崇拜的經常的祭祀活動，猶為巫者從事的主要職責之一，故在周代社會中，巫術行為仍佔有重要的地位。

## （二）周代的巫教傳統

於人文理性的觀念日益興盛之下，巫術已受莫大的衝擊。即使如此，巫術為歷史長久的生活傳統，決不易完全歸於消失，所以儘管衰落，仍有相當數量的巫術流傳。

兩周的占卜雖為上承殷商，但相較殷人尚巫信鬼而幾乎天天

<sup>30</sup> 參見《十三經注疏》《禮記》，卷四十六，〈祭法〉的記載，其云：「非此族也，不在祀典。」，頁 1590。《禮記》，卷五，〈曲禮〉的記載，其云：「非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀無福。」，頁 1268。此外，《十三經注疏》《春秋左傳》，卷十三，〈僖公十年〉的記載，其云：「神不歆非類，民不祀非族。」，頁 1801。

<sup>31</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷五，〈曲禮下〉，頁 1268。

卜、事事卜，兩周人的人文已理性得多。《春秋左傳》〈桓公十一年〉鬥廉謂莫敖云：

鬥廉曰：『……成軍以出，又何濟焉？』莫敖曰：『卜之。』對曰：『卜以決，不疑何卜？』<sup>32</sup>

由此觀念顯示，東周時人已不再如殷人般的迷信，未必事事皆取決於占卜。

即使如此，周朝巫術的主要活動，仍為前兆的占卜，如依據《周禮》〈春官宗伯〉，〈大卜〉的記載，即可知周人雖非事事占卜，但卜征伐、卜天垂象、卜可否參與、卜謀議是否可行、卜事情是否成功、卜人來否、卜是否下雨、卜疾病能否治癒、卜立君王、卜封建諸侯、卜國家大規模的遷徙、卜大規模軍事行動、卜旅祭、卜喪事等，可知卜問的內容極其廣泛。<sup>33</sup>

至一九八一年為止，大陸考古挖掘已發現西周甲骨一萬多片，其中二百餘片為有字甲骨，從有字的西周甲骨，亦可知周人仍然襲用占卜術語，亦有卜辭或與占卜有關的記事刻辭。由上列卜問的範圍可見，卜筮的力量仍然深植於人心，卜筮依舊與兩周時人的日常

<sup>32</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷七，〈桓公十一年〉，頁1755。

<sup>33</sup> 《十三經注疏》《周禮》〈春官宗伯〉，卷二十四，〈大卜〉，頁802。其云：「大卜：……以邦事作龜之八命，一曰征，二曰象，三曰與，四曰謀，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。以八命者贊三兆三易三夢之占。以觀國家之吉凶，以詔救政。凡國太貞，卜立君，卜大封，則詆高作龜。大祭祀，則詆高，命龜。……國大遷，大師，則貞龜。凡旅，陳龜。凡喪事，命龜。」

生活關係密切。<sup>34</sup>

就巫術性活動而言，即有女巫求雨的「舞雩」、<sup>35</sup> 男巫請神靈降附的「巫降」、<sup>36</sup> 驅鬼逐疫的巫術儀典的「儺」、<sup>37</sup> 取祥除災的「招、梗、禳、禳」、<sup>38</sup> 招魂之術的「復」、<sup>39</sup> 禳風雨雪霜水旱癘

<sup>34</sup> 陳全方，〈陝西岐山鳳雛村西周甲骨文概論〉，《四川大學學報叢刊》《古文字研究論文集》，第10期，1982年。其云：「西周金文大部分是記載諸侯大臣的活動情況，對王室的活動只是有所涉及。而這批甲骨文涉及王室內容的不少，且直接記載了周初王室最高統治階層的政治活動，為研究商周之際的歷史提供了珍貴資料，這是迄今我國發現的金文中所沒有的。」

<sup>35</sup> 《周禮》，〈春官·司巫〉便有其記載，其云：「司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。……女巫掌歲時祓除蠱浴，旱暵則舞雩。」《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁816~817。據此可見，女巫所掌巫術為舞雩求雨。

<sup>36</sup> 同上。其云：「凡喪事，掌巫降之禮。男巫掌望祀、望衍、授號，旁招以茅。冬堂贈，無方無算。春招弭，以除疾病。王吊，則與祝前。」《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈司巫〉，頁816。據此可見，男巫則旁招以茅，指用茅旌呼招所祭神靈，蓋即降神之術。

<sup>37</sup> 《周禮》，〈夏官·方相氏〉便有其記載，其云：「方相氏：掌蒙熊皮，黃金四目，玄玄朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難(儺)，以索室毆(驅)疫。」《十三經注疏》《周禮》，〈夏官司馬〉，卷三十一，〈方相氏〉，頁851。據此可見，儺為驅鬼逐疫的巫術儀典。

<sup>38</sup> 《周禮》，〈天官·女祝〉便有其記載，其云：「女祝：掌王后之內祭祀，凡內禱祠之事。掌以時招梗禳禳之事，以除疾殃。」《十三經注疏》《周禮》，〈天官冢宰〉，卷八，〈女祝〉，頁690。招梗禳禳為四種祭名，招祭為招取善祥，梗祭為豫災之祭，禳、禳則為除災之祀，皆屬於巫術之行為。

疫於日月星辰山川的「禳」、<sup>40</sup> 救日月之蝕的「鳴鼓」、<sup>41</sup> 用牲血以塗寶鎮及寶器的「釁」<sup>42</sup> 等的文獻記載，皆有巫術性質內涵。即使如此，以上具體的巫術活動內容，皆記載於《周禮》，因《周禮》為記載周人理想的官職制度的文獻，實際舉行各種巫儀的與否，仍有存疑。<sup>43</sup> 除此之外，如祭祀以人牲、血祭、喪儀的殉人、

<sup>39</sup> 《周禮》，〈天官·夏采〉便有其記載，其云：「夏采：掌大喪。以冕服復于大祖，以乘車建綬，復于四郊。」鄭注於其下云：「復謂始死招魂復魄。」《十三經注疏》《周禮》，〈天官冢宰〉，卷八，〈夏采〉，頁 694。據此可見，復禮為招魂之術而屬於巫術的範疇。

<sup>40</sup> 《周禮》，〈春官·鬯人〉便有其記載，其云：「鬯人：掌共秬鬯而飾之。……禋門用飄齋，……凡王弔臨，共介鬯。」《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷一九，〈鬯人〉，頁 771。禋祭於國門為禋門，則王者弔臨諸侯諸臣喪，鬯人供以鬯酒，灑被王身，以辟凶穢，亦屬於巫術的範疇。

<sup>41</sup> 《周禮》，〈地官·鼓人〉便有其記載，其云：「救日月，則詔王鼓。」《十三經注疏》《周禮》，〈地官司徒〉，卷十二，〈鼓人〉，頁 721。據此可見，鳴鼓以救日月之蝕，即承自殷人的巫術遺俗。

<sup>42</sup> 《周禮》，〈春官·天府〉便有其記載，其云：「天府：掌祖廟之守藏，與其禁令。……上春，釁寶鎮及寶器。」《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十，〈天府〉，頁 776。釁禮為用牲血來塗寶鎮及寶器，具有巫術性質的儀式。

<sup>43</sup> 《周禮》，〈序〉云：「周公居攝六年之後書成，歸豐而實未嘗行。蓋周公之為《周禮》，亦猶唐之顯慶。……惟其未經行，故僅述大略，俟其臨事而損益之。……《周禮》作於周初，而周事之可考者，不過春秋以後其東遷以前三百餘年。」《十三經注疏》《周禮》，〈序〉，頁 631。此外，對於《周禮》成書的問題，據近人彭林的論述，其書應為漢初的著作。其云：「郭沫若先生認為《周

避邪物、<sup>44</sup> 殉葬物、葬式、民間的巫俗等，均含巫術特性。<sup>45</sup>

周代可能設有巫者的官職制度，如《周禮》記載中有司巫、男巫、女巫、方相氏、女祝、夏采、鼓人、師、大宗伯、小宗伯、肆師、鬯人、雞人、天府、大祝、小祝、喪祝、甸祝、詛祝、小史、小子、羊人、巫馬、庭氏等等官職之名，從其所掌之責或部分職務，便得知巫者有幾項職能。由上述的官銜名稱而得知，周代擔任巫術性活動，除巫者<sup>46</sup>之外，亦有祝、<sup>47</sup> 史、<sup>48</sup> 卜、<sup>49</sup> 宗、<sup>50</sup> 樂

禮》作於戰國，『蓋趙人荀卿子之弟子所為。』但是戰國時代的荀子之徒不言陰陽五行，因此，不如說此書是『漢初荀子後學所為』為宜。……《周禮》作為一部希望被當政者採用的理想國制度，若不迎合當政者的所好，順應當時潮流，是很難想像的。因此，我們認為，《周禮》成書的下限，當不得晚於文景之世，即道家思想尚未成為主流派之前。」彭林，《《周禮》主體思想與成書年代研究》，頁254~256。

<sup>44</sup> 兩周時代的避邪物有桃茢，如在《禮記》〈檀弓下〉下便有其記載，其云：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也。」此處的桃茢執戈等的物品，皆認為避邪物。《十三經注疏》《禮記》，卷九，〈檀弓下〉，頁1302。

<sup>45</sup> 陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，頁41~53。

<sup>46</sup> 兩周時，巫者地位之大幅滑落，則巫職或已成為人所賤視者。而巫之職務，亦已為祝、史、卜、宗所奪。參見陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，頁94~133。若參考巫與史兩者周代社會內地位相比的問題，即在梁劍韜的《中國古代巫術——宗教的起源和發展》中記載，其云：「至東周巫、史未分家的時候，巫者之流作了《易》，浸入民間很深。至東周巫、史分了家，史的地位漸高，向士大夫階級一邊走，巫就落在下層了。不過，巫、史分家最主要的原因，恐怕還是周代禮制的確定。」，頁199。

<sup>47</sup> 不見於殷官體制，而銅器有「大祝禽鼎」，據白川靜為周器，而可知周代時，祝官的設置已極普遍，亦此時人深信祝具咒詛之能。陳

工<sup>51</sup>等，分擔為之。

由此觀之，於周代的社會，巫者的地位雖逐漸衰落，即使如此，不能否認仍有相當數量的巫術傳統。

### （三） 巫者地位的衰退

至於周代巫術，巫者的地位在周代宗教發展的過程中，則有逐漸沒落的趨勢，即說巫術在人文思潮的衝擊下，無法維持在殷商時的盛況。兩周的巫者地位而言，徐復觀在《中國人性論史》即云：

春秋時代以禮為中心的人文精神的發展，並非將宗教完全取消，而係將宗教也加以人文化，使其成為人文化的宗

---

熾彬，《左傳中巫術之研究》，頁94~133。

<sup>48</sup> 周代時的史官，雖不再總攬全國一切之教權、政權，然除掌宗教性之職務外，亦頗涉政治事務。陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，頁94~133。

<sup>49</sup> 周朝的卜者，大體承襲殷商之制，但除掌卜龜之外，又掌占筮，則周代時人於進行重大事務之前，或藉卜、筮以定行止。陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，頁94~133。

<sup>50</sup> 周初已設有太宗、宗人之職。《周禮》以宗為中心，架構一規模宏大的春官宗伯系統，史、祝、卜、樂工皆成為宗伯屬員。陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，頁94~133。

<sup>51</sup> 周朝的祭祀，無論祭天神、地示、四望、山川、先妣、先祖，皆伴以樂舞。而宴飲賓客，亦以歌舞為娛。故樂工在周朝，仍佔有極重要的地位。陳熾彬主張，周時人認為軍聲、樂律能示吉凶，而卜斷者則賴樂工、大師為之。陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，頁94~133。

教。<sup>52</sup>

徐復觀所謂「人文化的宗教」，就巫術的領域而言，主要可由兩點見之，其一為巫儀的禮制化，其二為巫儀中融攝諸如人道、理性、道德的人文理念。

有關巫者的地位逐漸沒落的趨勢，於兩周古籍文獻的記載中，亦可見之。如《禮記》〈檀弓下〉則謂：

歲旱，穆公召縣子而問曰：『天久不雨，吾欲暴尫而奚若？』曰：『天久不雨，而暴人之疾子，虐。毋乃不可與？』『然則吾欲暴巫而奚若？』曰：『天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？』<sup>53</sup>

其注疏云：

縣子云，天道遠，人道近。天則不雨，而望於愚鄙之婦人，欲以暴之，以求其雨，已甚也。無乃甚疏遠於求雨道理乎？<sup>54</sup>

此處云所欲焚的巫，即為蔑視之意的「愚婦人」。由此例可知，於周朝時期，特別在縣子謂巫為愚婦人此種字眼中，其輕蔑之意，尤溢於言表，則巫者地位之大幅滑落，以及巫職或已成為人所賤視者，已為不爭之事實。

如前言之，兩周的巫術，於人文理性思潮的衝激下，已有逐漸沒落的趨勢，以及巫者地位之大幅滑落的情形。因此，此二事均在

<sup>52</sup> 徐復觀，《中國人性論史》，頁51~56。

<sup>53</sup> 《十三經注疏》《禮記》，卷十，〈檀弓下〉，頁1317。

<sup>54</sup> 同上。

巫術活動範疇上，則帶有芟除不少繁茂之枝葉的現象。

既然如此，巫術具有傳統的不可動搖性，故巫術雖融入人文理念，並制為禮文，然而其固有儀節仍有所保留。換言之，多數承襲自殷商的巫術，仍保留傳統的儀式與信仰，如占卜、禱雨、星占、占夢、救日之儀、……等；多數則增添新的儀節與複雜的內容，如筮占、相術、祓禳、……等。

兩周時由巫術信仰的時代背景，將巫儀制為禮文者，主要為時人尊禮重祀之故，因此使巫術文化儼然正式納入於大傳統，即政治體系及知識階層開創的高次元文化之中。因為此種禮制的人文化或禮文化，就政治而言，雖有因禮以節俗、易俗的目的，亦具因禮以馴服百姓的用意。以此為因，官職所司掌的儀節、職責或部分職務，由巫者擔當其任，甚至負責訓導百姓之事。

由此觀之，周代的巫者有深遠的影響力，以及不可輕忽的勢力，同在周代社會中，仍然佔有重要的地位。

#### （四） 巫教的新路摸索

春秋戰國時代，則為中國歷史上學術思想空前活躍與發展的年代。此時，百家爭鳴，自由地展開各種議論以深化思想，此種思潮對巫教有各種不同之對待，或有排斥遠離，或有兼容並包。自兩周至戰國末期，隨著列國的逐漸減低尊禮重祀之態度，則原納於大傳統的巫儀，必有所流失，甚至於發生殺死巫者的現象。<sup>55</sup>

<sup>55</sup> 誅殺巫者的記載，如《史記》，在〈滑稽傳〉中西門豹的記載，魏國鄴的地方，群眾迷信河神(即河伯)，為國泰民安，農業豐收，巫婆與三老經常河伯娶婦，將良家女子投入河中淹死。鄴令西門豹上



即使如此，巫教不惟在秦漢時的陰陽五行學說、兩漢的天人感應、讖緯理論中融入，其部分保留著而向另方面深化發展，其餘亦均流入於民間，遂使巫教成為民俗信仰的一部分，或為道教所吸收。據此不難得知，春秋戰國時代的巫教，正在探索往後發展的新路。

若論巫教的往後發展，陰陽五行學說，原本戰國末期五行家鄒衍始唱，此稷下鄒衍之徒論述終始五德之運，則主張五行為五德論，於是五行玄學漸次流行於各派思想中。<sup>56</sup> 與此同時，燕齊出現神仙方士，自稱能通神仙，煉不死丹藥，而能飛昇成仙，此類方士亦吸收前朝之巫儀而從事巫祝活動。又自秦漢時的陰陽五行思想興起後，方士遂利用此一新興學說，與神術、仙術、兩漢的天人感應、讖緯理論相結合，將原本單純的巫俗信仰，使之增添複雜煩瑣的內涵。所以，漢朝的讖緯，以及東漢時的道教，則為在陰陽數術與傳統巫俗的錯綜交織下所形成。

總之，陰陽五行思想的盛行，與傳統巫俗相結合，遂產生漢朝的讖緯及道教的種種方術。

## 四．兩漢時期

### （一）中央政府與巫教

沿至漢代，巫者在漢代社會上的地位，變異已相當明顯，在朝

---

任後，為揭露巫婆的陰謀，便將三個巫婆與三老投入河中，事後又組織群眾開渠治水，引漳水灌田。《二十五史》《史記》，卷一二六，〈滑稽傳〉，頁350。

<sup>56</sup> 參見楊寬，《戰國史》，頁578~592。

廷及若干知識份子的支持巫教同時，亦掀起知識份子的反巫思潮的現象。

## 1. 中央政府的推崇

首先，在早期的漢代巫教，由於獲得皇帝的推崇，以及朝廷的支持，故得以迅速的發展。

漢高祖劉邦信巫教，乃各處設巫祠與巫官，如《史記》〈封禪書〉便有其記載，其文云：

後四歲，天下已定，……長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族彙之屬；荊巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫，祠九天；皆以歲時祠宮中。其河巫，祠河於臨晉，而南山巫，祠南山秦中。秦中者，二世皇帝。各有時日。<sup>57</sup>

據此可知，漢高祖之時設置梁、晉、秦、荊、九天、河、南山的「七巫官」，其主要職掌乃在奉祀各地特有之鬼神。

其後的漢武帝劉徹，亦信巫教，如《史記》〈孝武紀〉便有其記載，其文云：

孝武皇帝，初即位，尤敬鬼神之祀。……明年，天子病，鼎湖甚，巫醫無所不致，至不愈。游水發根，乃言曰：『上郡有巫，病而鬼下之。』上召置祠之甘泉。及病，使

<sup>57</sup> 《二十五史》《史記》，卷二十八，〈封禪書〉，頁174。

人問神君，神君言曰：『天子毋憂病，病少愈，強與我會甘泉。』於是病愈。遂幸甘泉，病良已。<sup>58</sup>

據此得知，漢武帝本身極信巫教，不僅如此，並推崇巫教。

除朝廷的支持之外，若干兩漢的知識份子暨官吏階層，其對巫者所持之態度，未必全為輕賤或否定者。換言之，於兩漢時期，若干知識份子與官吏對巫者的觀感，雖或賤視之、或拒斥之，然除杜業之外，並不多見有敵視者，與此相比，董仲舒、晁錯等人，甚至亦承認巫者所具有的社會功能。<sup>59</sup>

茲舉一例說明，如在(東漢)董仲舒所撰的《春秋繁露》〈求雨〉篇中，便有焚巫祈雨的記載，其云：

春旱求雨，令縣邑，以水日，令民禱社稷山川。……夏求雨，令縣邑，以水日，家人祀灶。……秋暴巫尪，至九日，煎金器，家人祀門。……冬舞龍六日，禱於名山，以助之，家人祀井。<sup>60</sup>

據此可以得知，藉由焚巫求雨的習俗以祈雨，則為求功於巫者的巫術力量之明證。

<sup>58</sup> 《二十五史》《史記》，卷十二，〈孝武紀〉，頁51。

<sup>59</sup> 如董仲舒之「求雨方」，即肯定巫者在祭儀中所能發揮的作用。此外，晁錯在文帝時上書建議募民徙邊的種種措施中，亦有「為置醫巫，以救疾病，以脩祭祀。」之言，此亦不否定巫者所具有的社會功能。林富士，《漢代的巫者》，頁26~83。

<sup>60</sup> 《四部精要·子部》，《春秋繁露》，卷十六，〈求雨〉，頁823~824。

由此觀之，兩漢時代朝廷及知識份子級層的巫教，由於獲得高祖、武帝等皇帝朝廷的支持，以及董仲舒、晁錯等知識份子的承認，仍享有頗高的聲望。

## 2. 巫教的衰微

至於反巫的知識份子，巫教雖獲若干知識份子的承認，即使如此，東漢的巫教，大致凸顯掀起反巫思潮。正因為如此，漢代的巫者於政治地位上、於知識技藝的創造活動上，均有某種程度的降替衰微。

不寧唯是，東漢時常有誅殺巫者，以及禁絕其活動等的情形，由此不難得知，巫者在當時社會上，所獲得評價與尊崇程度皆不高，如《後漢書》〈樂巴傳〉便有其記載，其云：

郡土多山川鬼怪，小人常破貲產，以祈禱。巴素有道術，能役鬼神，乃悉毀壞房祀，翦理姦誣，於是妖異自消。百姓始頗為懼，終皆安之。<sup>61</sup>

此為政治權力打擊巫者的實例，可知東漢時期巫者的政治、社會地位，可能已相當卑微。由此亦可知，東漢的知識份子暨官吏階層，傾向於反巫，或賤視、排斥巫者，此態度可說與西漢無異，更為尤甚。<sup>62</sup>

<sup>61</sup> 《二十五史》《後漢書》，卷八十七，〈杜樂劉李劉謝列傳〉〈樂巴傳〉，頁204。

<sup>62</sup> 林富士，《漢代的巫者》，頁26~83。

若談漢代巫者的降替衰微之原因，首先，在社會上具有較尊貴地位的知識份子與官吏階層，仍有保持相當輕賤巫者的態度，不寧唯是，如前所述，甚至有以實際的行動打擊巫者，故其在社會中自不易為人所重。

與此同時，於漢代的官僚組織中，為巫者所專任的官吏員額極少，尤其所佔的地位又不高，故除極少數的巫者能仕宦為巫官，乃享有較高的政治社會地位外，絕大多數的巫者在仕途上，或因律令上之限制，或因受以儒生為主的官僚集團所排擠，難於成為官僚組織中的一員。例如東漢初年高鳳，云：「本巫家，不應為吏。」<sup>63</sup>等的記載，若與巫者為王的時代兩相比較，則其政治地位之陵替，可謂極矣！

如此一來，漢代的巫教，知識份子與官吏階層的反巫態度，以及無法仕宦為官吏的情形之下，其政治社會的地位，自然淪為卑賤之列。<sup>64</sup>

綜上所陳，兩漢的知識份子暨官吏階層，其對巫者所持之態度，雖未必全為輕賤或否定者，儘管如此，漢代巫者的政治、社會地位，大體上確如一般學者所說相當低賤的趨向。

故而有關漢代巫者的活動，非僅為漢代典籍所罕載，近代學者亦鮮見詳加論述者。不僅如此，若有所載及或論述者，便大都著眼於巫者之依託鬼神、詐怖愚民、斂取財物、熒惑百姓、聚眾叛亂、為蠱害人諸種行事上，除此之外，似皆無稱讚者。<sup>65</sup>

<sup>63</sup> 《二十五史》《後漢書》，卷一一四，〈逸民列傳〉，頁284。

<sup>64</sup> 林富士，《漢代的巫者》，頁26~83。

<sup>65</sup> 漢人對巫者有所譏評者，主要有司馬遷、桑弘羊、班固、王充、王

## （二）融入民間的巫教

就民間方面而言，由於巫者頗受若干知識份子的施壓，其政治社會地位逐漸淪為卑賤。即使如此，巫者在漢代社會中，仍為其他社會成員所倚重，甚至畏怖。

推究其因，巫者所以為人所崇信或畏怖者，主要即在於其「祈福避禍」與「祝詛害人」的巫術能力。此種「祈福避禍」之欲求，若純從巫者所從事之各種職事而言，巫者似皆能使其獲得滿足。並且巫者尚能以其術「祝詛害人」，故亦當為其他社會成員所畏怖。因此，憑藉此種能力，巫者應受一般社會成員的相當倚重或畏怖，非為無理。由此原因，巫者在漢代一般民眾生活上，當有某種程度的影響力。

東漢時在民間之中，頗為流行巫教，如王符的《潜夫論》〈浮侈篇〉便有其記載，其云：

詩刺不續其麻，女也婆婆，今多不修中饋，休其蠶織，而起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民、熒惑百姓，婦女羸弱，疾病之家，懷憂憤憤，易易恐懼，至使奔走便時，去離正宅，崎嶇路側，上漏下濕，風寒所傷，姦人所利，盜賊所中，增禍益祟，以致重者，不可勝數，或棄醫藥，更

符、仲長統、應劭、鄭玄等人。至於近代學者，論述漢代巫者之活動稍詳者，似僅瞿兌之，然亦非專著。瞿兌之〈釋巫〉一文，雖謂巫者與古代人民之生活相繫甚緊，為「研究古代人群者所不可忽」，然通篇蓋抄襲史料、略加案語而成，實不脫筆記之舊窠，而所論述又通貫先秦、漢代，故未免粗疏。瞿兌之，〈釋巫〉，原載《燕京學報》，第7期，收入杜正勝編，《中國上古史論文選輯》，下冊，頁991~1000。

往事神，故至於死亡，不自知為巫所欺誤，乃反恨事巫之晚，此惑細民之甚者也。<sup>66</sup>

除漢代知識份子的輕視巫者之外，據此可以得知，東漢時巫教已流行於民間之中，遂成為民間的一種風潮。

至於東漢，佛教自西域傳入中國，並希冀在中國境內立足與扎根。因此，佛教不得不唆使邊區地方官反對固有的巫教傳統，並摸索開闢中國佛教的發展之路。當時佛教以巫教為打擊的對象，展開與巫教的鬥爭，則認為應在社會上蔑視排斥，故甚至發生打死女巫之事。<sup>67</sup> 即使如此，當時佛教的反巫行動，僅流行於中國西邊的邊遠地區，尚未及全國，因此，中國廣大的地區，民間信巫的現象仍有增無減。由此可知，東漢的社會，不惟巫教正在民間流行，並且佛教亦自西域傳入中國，摸索中國佛教的發展之路。

不寧唯是，與此同時，如前所述，巫者結合陰陽五行家等的理論，又產生中國的道教。漢代的巫教對道教予以莫大的影響，有不可忽視的重要性。中國土生土長的道教，融合已在民間流行的各種巫教儀式與活動內容在其內，不僅如此，亦包含前時的陰陽五行等各種思潮的影響，遂出現於世。換言之，巫教融入道教的理論系統、神祇譜系、修道手段、不老長生、啟迪其符籙的產生等，道教莫不沿著巫術的軌跡，均收巫術的影響，尤其極其現實祈福的性質方面。一般研究六朝道教的學者，於追溯道教之起源時，幾乎一致認為其與漢代之巫者有密不可分的關係，<sup>68</sup>

<sup>66</sup> (漢)王符，《潜夫論》〈浮侈〉，頁 207。

<sup>67</sup> 詳見高國藩，《中國巫術史》，頁 141。

<sup>68</sup> 詳見許地山，《道教史》，頁 182。傅勤家，《中國道教史》，頁

由此可知，即使僅就宗教史研究的角度而言，漢代巫者亦實為一個不可輕忽的環節及研究課題。<sup>69</sup> 無論如何，因佛道二教能使百姓滿足其所欲求，便可盛行於民間之中。<sup>70</sup>

總上所陳，漢代的巫者，若僅就其政治社會地位而言，已不再如往昔「巫祝王」的時代具有影響力。然而，巫者在當地社會之影響力，實不可因其政治社會地位之低賤而輕易視之。<sup>71</sup>

### （三）漢代的巫教傳統

巫者原為醫術之創始者，然至於春秋時代與漢代，已有專業醫者的情況之下，司馬遷論罹病者之六不治，將「信巫不信醫」列為六不治之一，如《史記》〈扁鵲倉公列傳〉便有其記載，其云：

使聖人預知微，能使良醫得蚤從事，則疾可已，身可活也。人之所病，病疾多，而醫之所病，病道少。故病有六不治。……信巫不信醫，六不治也。有此一者，則重難治

---

43。孫克寬，〈中國道教初期的發展〉，《大陸雜誌》，第三十卷，第4期，頁4。陳國符，〈天師道與巫覡有關〉，收入《道藏源流考》，〈附錄二·道藏劄記〉，頁260~261。吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，《文物》，1981年，第3期，頁56~63。

<sup>69</sup> 林富士，《漢代的巫者》，頁26~43。

<sup>70</sup> 許地山，《道教史》，頁156~177。此外，張紫晨，《中國巫術》，頁269~286。另見於高國藩，《中國巫術史》，頁139~141。詳見本書本章，第二節〈對後世的影響〉篇。

<sup>71</sup> 林富士，《漢代的巫者》，頁26~83。



也。<sup>72</sup>

司馬遷對巫者醫療疾病的職事能力，持有極其輕賤之念，據此亦可知，巫者醫療的地位已大幅沒落。不僅如此，又在西漢昭帝之時的「鹽鐵之議」中，大夫桑弘羊亦譏評賢良「若疫歲之巫，徒能鼓口耳。」<sup>73</sup> 由此譬喻，可知桑弘羊對巫者醫療疾病的能力極其輕賤。從司馬遷暨桑弘羊對巫者醫療技藝的批評得知，漢代的巫者在知識與技藝的創造上，以及其技能受倚重的程度上，似乎已大不如昔。

就放蠱祝詛巫術而言，於漢代的古籍文獻中，仍屢見不鮮，如在《前漢書》〈江充傳〉中便有其記載，其云：

上幸甘泉，疾病。充見上，年老恐晏駕後，為太子所誅，因是為姦言：『上疾祟在巫蠱。』於是，上以充為使者，治巫蠱。充將胡巫掘地，求偶人，捕蠱及夜祠，視鬼染汗，令有處。<sup>74</sup>

由此可知，漢代喧鬧一時的巫蠱之獄，成為政府鬥爭的工具。

由於漢代社會盛行巫教，遂撰述有關巫教的巫書，以記載漢代巫術條目的《淮南萬畢術》最為代表，相傳為淮南王劉安撰。萬畢其人掇拾各方士、巫者之巫術以成書，保存大量漢代的民間巫術，乃十分離奇古怪。即使如此，其書不僅對漢代有莫大的影響，對後世亦有極大的影響，如葛洪《抱朴子》的〈萬畢術〉，以及〈萬畢

<sup>72</sup> 《二十五史》《史記》，卷一〇五，〈扁鵲倉公列傳〉，頁310。

<sup>73</sup> 詳見(漢)桓寬，《鹽鐵論》，卷六，〈救匱〉，頁60。

<sup>74</sup> 《二十五史》《前漢書》，卷四五，〈蒯伍江息夫傳〉〈江充傳〉，頁206。

高邱先生法》等篇，均為受其影響的著作。<sup>75</sup>

## 五．魏晉南北朝時期

### （一）魏晉的巫教

至魏朝時代，由於政治的原因，皇室朝廷與若干知識份子，更持著反巫的態度，又抑制巫教的發展，如太祖曹操在鎮壓黃巾起義之後，大力云：「於是，奏免其八，禁斷淫祀，姦宄逃竄，郡界肅然。」<sup>76</sup>，(宋)裴松之注於其下，其云：

太祖到，皆毀壞祠屋，止絕官吏，民不得祠祀，及至秉政。遂除姦邪，鬼神之事，世之淫祀，由此遂絕。<sup>77</sup>

此後，魏文帝曹丕繼位，由於信仰仍盛，繼續反對宮廷及民間巫術，如《三國志》，〈魏武帝紀〉便有其記載，其云：

十二月，詔曰：『王制禮，所以昭孝事祖，大則郊社，其次宗廟，三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰亂，崇信巫史，至乃宮殿之內，戶牖之間，無不沃醑，甚矣其惑也。自今，其敢設非祀之祭，巫祝之言，皆以執左道論，著于令典。』<sup>78</sup>

據此可以得知，除魏武帝曹操之外，魏文帝曹丕亦持著反巫的態

<sup>75</sup> 高國藩，《中國巫術史》，頁157~180。

<sup>76</sup> 《二十五史》《三國志》，卷一，〈魏武帝紀〉，頁3。

<sup>77</sup> 同上。

<sup>78</sup> 《二十五史》《三國志》，卷二，〈魏文帝紀〉，頁11。

度。不寧唯是，與此同時，魏朝的知識份子不惟激烈反巫，亦痛批統治者耽樂於窮奢極侈的享樂生活。當時的統治者風紀紊亂，以巫女為妓女，招致知識份子的激烈反巫，如在《魏書》〈高祖紀〉中有其記載，其云：

（延興二年）二月乙巳，詔曰：『尼父稟達，聖之姿體，生知之量，窮理盡性，道光四海。頃者淮徐未賓，廟隔非所，致令祠典寢頓，禮章殄滅，遂使女巫妖覡，淫進非禮，殺生鼓舞，倡優蝶狎，豈所以尊明神敬聖道者也？』<sup>79</sup>

據此可以看出，知識份子有激烈的反巫思潮，以及痛批統治者的耽樂生活。

即使如此，魏朝雖有此種反巫思潮，但至於晉朝時期，維經知識份子的嗜好，巫教仍流行於中央政治舞臺，如《晉書》〈趙王倫傳〉便有其記載，其云：

拜道士胡沃，為太平將軍，以招福佑。（孫）秀家，日為淫祀，作厭勝之文，使巫祝選擇戰日，又令近親於嵩山，著羽衣詐稱仙人王喬，作神仙書述，倫祚長久以惑眾。<sup>80</sup>

由此可知，晉朝的巫術活動，與魏朝正如相反，巫教流行於中央政治舞臺，始終未有停止。

就民間的巫教而言，由諸多例證得知，於一般民間社會內，仍

<sup>79</sup> 《二十五史》《魏書》，卷七上，〈高祖紀〉，頁20。

<sup>80</sup> 《二十五史》《晉書》，卷五十九，〈汝南王亮等傳〉〈趙王倫傳〉，頁186。

流行巫術之風。例如，在 1978 年曾在河北磁縣城南，發掘一座東魏茹茹(亦可稱為蠕蠕)公主墓，墓葬年代為公元 550 年，墓內發現大批壁畫及上千件陶俑，其中一件為薩滿形象。其發掘者描述云：

該陶俑，頭戴紅色渾脫帽(氈帽)，身穿圓領廣袖紅色曳地長袍，左手持鋸齒狀法器，右手向前抬起，作婆娑起舞狀，……這種舞蹈老人俑，塑造的是薩滿跳神的形象。<sup>81</sup>

除此例之外，又在河南鄧縣彩色畫像，磚上亦有同樣的薩滿形象，由此幾例可知，巫術之風仍見於民間之中。<sup>82</sup>

晉代仍然有請巫者通神治病或占卜治病，以及巫者施藥治病的事實，如在陶潛的《搜神后記》中有其記載，其云：

李子豫，少善醫方，當代稱其通靈。許永為豫州刺史，鎮歷陽。其弟得病，心腹疼痛十餘年，殆死。忽一夜，聞屏風後，有鬼謂腹中鬼曰：『何不速殺之。不然，李子豫當從此過。以未先打汝，汝其死矣。』腹中鬼對曰：『吾不畏之。』及旦，許永遂使人候子豫，果來。未入門，病者自聞，中有呻吟聲。及子豫入視曰：『鬼病也。』遂於巾箱中，出八毒赤丸子，與服之。須臾，腹中雷鳴彭轉，大利數行，遂差。今八毒丸方，是也。<sup>83</sup>

據此可以得知，李子豫不僅具有通神打交道的通靈能力，並具有示

<sup>81</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁 18。

<sup>82</sup> 文物出版社編，《鄧縣彩色畫像磚墓》，圖 30。

<sup>83</sup> (晉)陶潛，《搜神後記》，卷六，載《百子全書》，第十六冊，頁 9887。

病施藥的醫者本領，則可稱之為晉代的醫藥巫者。

此外，如《魏書》〈刑罰志〉有記載，其云：

為毒蠱者，男女皆斬，而焚其家。巫蠱者，負羖羊抱犬，  
沉諸淵。<sup>84</sup>

由此可見，魏晉朝的巫蠱之風雖罕見，但其影響社會甚深，故在法律上有嚴格處罪規定。

就巫者的身份而言，晉朝的巫舞已以娛樂為主要祈求，巫女的身份亦與當時供人玩樂的「女樂」無異。於《晉書》〈夏統傳〉中便有其記載，其云：

其從父敬寧，祠先人，迎女巫章丹、陳珠二人，並有國色，莊服甚麗，善歌舞，又能隱形匿影。甲夜之初，撞鐘擊鼓，間以絲竹，丹、珠乃拔刀破舌，吞刀吐火，雲霧杳冥，流光電發。……入門忽見，丹珠在中庭，輕步徊舞，靈談鬼笑，飛觸挑拌，酬醺翩翻。……奈何諸君，迎此妖物，夜與遊戲，放傲逸之情，縱奢淫之行，亂男女之禮，破貞高之節何也？<sup>85</sup>

據此可以得知，巫女的身份沒落至供人玩樂。

## （二）南北朝的巫教

進入南北朝，統治者繼續愛好巫術並加以利用，如《南史》

<sup>84</sup> 《二十五史》《魏書》，卷一一一，〈刑罰志〉，頁321。

<sup>85</sup> 《二十五史》《晉書》，卷九十四，〈隱逸傳·夏統傳〉，頁284。

〈宋宗室及諸王下傳〉便有其記載，其云：

有女巫，嚴道育夫為劫，坐沒入奚官。劭姐東陽公主，應閣婢王鸚鵡白公主道育通靈，主乃白上託云善蠶，求召入。道育云：『所奉天神，當賜符應。』時主夕臥，見流光相隨，狀若螢火，遂入巾箱，化為雙珠，圓青可愛。於是，主及劭並信惑之。始興王濬素佞事劭，並多過失，慮上知，使道育祈請，欲令過不上聞。歌舞兒詛，不舍晝夜。道育輒云：『自上天陳請，必不泄露。』劭等敬事，號曰天師。後遂為巫蠱，刻玉為上形象，埋于含章殿前。……慮將見及，乃以白上，上驚惋，即收鸚鵡家，得劭、濬手書，皆咒詛巫蠱之言。得所埋上形象於宮內。道育叛亡，捕之不得。<sup>86</sup>

據此可知，南朝宋國的宮廷中曾施行巫術。除宋國之外，南朝齊國亦然，如《南齊書》〈明帝紀〉便有其記載，其云：

性猜忌多慮，故亟行誅戮。潛信道術，用計數，出行幸，先占利害，南出則唱云西行，東游則唱云北幸。簡於出入，竟不南郊。上初有疾，無輟聽覽，秘而不傳。及寢疾甚久，敕臺省府署文簿，求白魚以為治，外始知之。身衣絳衣，服飾皆赤，以為厭勝。巫覡云：『後湖水頭，經過宮內，致帝有疾。』帝乃自至太官，行水溝，左右啟：『太官若無此水，則不立。』帝決意塞之，欲南引淮流，

<sup>86</sup>

《二十五史》《南史》，卷十四，〈宋宗室及諸王下傳〉，頁44。

會崩事廢。<sup>87</sup>

由此看出，南朝齊國的皇家深信巫術，施行於宮廷。

與皇室的信賴巫術，正如相反，南北朝的知識份子，對巫教採取嚴厲打擊的態度，如《南史》〈王神念傳〉便有其記載，其云：

王神念，太原祁人也。……後為青、冀二州刺史。神念性剛正，所更州郡，必禁止淫祠，時青州東北有石鹿山，臨海先有神廟祔巫，欺惑百姓，遠近祈禱，糜費極多。及神念至，便令毀撤，風俗遂改。<sup>88</sup>

王神念為南朝梁國人，由此引文得知，南朝的知識份子，不啻禁止淫祠，並且對巫教採取嚴厲打擊。此種知識份子的反巫態度，除南朝之外，據如前所引的《魏書》〈刑罰志〉等的記載，以此類推，便可知北朝亦持有相當強烈的反巫態度。

南朝各代的巫風仍流行於社會，尤其皇家貴族信賴巫術，故女巫在宮廷的巫術活動頻繁。

此種事實，如劉宋時文帝的兒女劉劭與東陽公主，甚為迷信女巫嚴道育，便如前已引之在《南史》〈宋宗室及諸王下傳〉中，留下「宮中歌舞咒詛，不舍晝夜。」<sup>89</sup>等的記錄。不僅如此，於《南史》〈王神念傳〉的記載上，亦可見此事。二文均示知，當時的巫風亦流行於南朝社會。

除二文之外，《舊唐書》〈音樂志〉亦有其記載，其云：

<sup>87</sup> 《二十五史》《南齊書》，卷七，〈明帝紀〉，頁12。

<sup>88</sup> 《二十五史》《南史》，卷六十三，〈王神念等傳〉，頁169。

<sup>89</sup> 《二十五史》《南史》，卷十四，〈宋宗室及諸王下傳〉，頁44。

齊隆昌時，女巫之子曰楊旻旻，隨母入內。及長為后所寵。童謠云，「楊婆兒」，共戲來而，歌語訛，遂成「楊伴兒歌」。<sup>90</sup>

據此可以得知，當時皇家貴族迷信巫術，女巫在宮活動頻繁，以及人人口唱童謠等，以此類推，巫術盛行於南朝各代貴族與民間社會。<sup>91</sup>

## 六．隋唐時期

### （一） 隋代的巫教

至於隋代，無論皇室、大臣或百姓，均有相信巫術的風俗，如《隋書》〈衛昭王爽傳〉便有其記載，其云：

明年，徵為納言，高祖甚重之。未幾，爽寢疾，上使巫者薛榮宗視之，云：『眾鬼為厲。』爽令左右，驅逐之。居數日，有鬼物來擊榮宗，榮宗走下階而斃。其夜爽薨，時年二十五。<sup>92</sup>

據此可知，隋文帝楊堅深信巫術。

除皇室之外，隋代武臣中亦多信巫，如前所引的衛昭王爽的事實，無獨有偶，如《隋書》〈李景傳〉便有其記載，其云：

先是，景府內井中甃上，生花如蓮，並有龍見，時變為鐵

<sup>90</sup> 《二十五史》《舊唐書》，卷二十九，〈音樂志二〉，頁139。

<sup>91</sup> 歐陽子倩，《中國舞蹈史》，頁173。

<sup>92</sup> 《二十五史》《隋書》，卷四十五，〈衛昭王爽傳〉，頁147。



馬甲士。又有神人，長數丈，見於城下，其跡長四尺五寸。景問巫，對曰：『此是不祥之物，來食人血耳。』景大怒，推出之。旬日而兵至，死者數萬焉。<sup>93</sup>

由此文看出，隋朝軍中曾有施行巫術者。

信巫的風潮，於一般民間社會，亦可見其流行的事實，如《朝野僉載》便有其記載，其云：

隋降州夏縣樹提家新造宅，欲移之。忽有蛇無數，從室中流出門外，其稠如箔上蠶，蓋地皆遍。時有行客，云解符鎮，取桃枝四枝書符，繞宅四面釘之，蛇漸退，符亦移就之。蛇入堂中心，有一孔大如盆口，蛇入並盡。令煎湯一百斛灌之。經宿以鍬掘之，深尺，得古銅錢二十萬貫。因陳破鑄新錢，遂巨富。蛇乃是古銅之精。<sup>94</sup>

據此不難得知，隋代民間相信桃枝書符等巫術，此事則證明隋朝民間相信巫術法力。

隋朝盛行蠱道巫術，於宮廷內部皇族之間，演出政治鬥爭的慘劇。換言之，於巫術帶來的空前災難中，二楊皇族皆卷入旋渦，鑄成皇家慘劇，可謂極矣。

楊秀在其父楊堅在位時，以放蠱巫術害自己父親，如《隋書》〈文四子傳〉便有其記載，其云：

<sup>93</sup> 《二十五史》《隋書》，卷六十五，〈李景傳〉，頁183。

<sup>94</sup> (唐)張鷟，《朝野僉載》，卷五，載《中國文言小說百部經典》，第六冊，頁1818。

太子陰作偶人，書上及漢王姓字，縛手釘心，令人埋之華山下，令楊素發之。又作檄文曰：『逆臣賊子，專弄威柄，陛下唯守虛器，一無所知。』陳甲兵之盛，云：『指期問罪。』置秀集中，因以聞奏。上曰：『天下寧有是耶！』於是廢為庶人，幽內侍省，不得與妻子相見，令給獠婢二人驅使。與相連坐者百餘人。<sup>95</sup>

由此文得知，楊秀企圖謀害皇帝，反而引火燒身。

隋高祖五子，其中四子皆被廢除，登上皇位的煬帝亦荒淫無道，三十七年便垮臺以短促隋代，可謂巫術惹禍。

## （二） 唐代的巫教

### 1. 朝廷的好巫

至唐以後，如同隋朝，宮廷仍然信仰巫教，如《新唐書》〈方技傳〉便有其記載，其云：

明崇儼，洛州偃師人，梁國子祭酒山賓五世孫。少隨父恪令安喜，吏有能召鬼神者，盡得其術。乾封初，應岳牧舉，調黃安丞，以奇技自名。高宗召見，甚悅，擢冀王府文學。試為窟室，使宮人奏樂其中，召崇儼問：『何祥邪？為我止之。』崇儼書桃木為二符，刺室上，樂即止，曰：『向見怪龍，怖而止。』盛夏，帝思雪，崇儼坐頃取以進，自云往陰山取之。四月，帝憶瓜，崇儼索百錢，須臾以瓜獻，曰：『得之緱氏老人圃中。』帝召老人問故，

<sup>95</sup> 《二十五史》《隋書》，卷四十六，〈文四子傳〉，頁149。

曰：『埋一瓜失之，土中得百錢。』<sup>96</sup>

唐朝的術士崇儼，以桃符止樂、夏日變雪、土中換瓜等的巫術，給予高宗消愁解悶，據此可以得知，唐朝的皇室仍然喜愛巫術。

此後，唐玄宗亦愛好巫術，如《新唐書》〈王璵傳〉便有其記載，其云：

王璵者，方慶六世孫，少為禮家學。玄宗在位久，推崇老子道，好神仙事，廣修祠祭，靡神不祈。璵上言，請築壇東郊，祀青帝，天子入其言，擢太常博士，侍御史，為祠祭使。璵專以祠，解中帝意，有所禳祓，大抵類巫覡。<sup>97</sup>

可見巫者王璵，以禳祓巫覡之道，獲得唐玄宗的寵信。由此觀之，唐代的皇室朝廷喜愛巫術，甚至於以巫術為娛樂之一。

除宮廷之外，地方官吏亦信仰巫術，如《墨莊漫錄》記載，北宋慶歷年間在莆田的地方官張緯，撿拾一塊碑碣，其上刻有一段文字，其云：

石敢當，鎮百鬼，壓災殃，官吏福，百姓康，風聲盛，禮樂昌。大歷五年縣令鄭押字記。<sup>98</sup>

此石碑製於唐代代宗時，乃為民間留傳的鎮邪之物，但此物便出於縣令之手。由此可知，不惟地方官吏相信巫術，又流行於民間之

<sup>96</sup> 《二十五史》《新唐書》，卷二百〇四，〈方技傳〉，頁620。

<sup>97</sup> 《二十五史》《新唐書》，卷一百〇九，〈崔楊寶宗紀祝郭王傳。王璵傳〉，頁421。

<sup>98</sup> (宋)張邦基，《墨莊漫錄》，卷一，載《文淵閣四庫全書》，第八六四冊，頁864-1~10。

中。

## 2. 唐代社會的巫教

就唐代巫者的地位而言，如在韓愈的〈師說〉中便有一針見血的記載，其云：

巫醫樂師、百工之人，不恥相師。……巫醫、樂師、百工之人，君子不齒，今其智乃反不能及，其可怪也歟！<sup>99</sup>

據此可以得知，唐代巫者的地位，已零落於「君子不齒」的地步。

巫者的地位雖零落已極，即使如此，對於巫醫方面，唐代在太醫署下設有咒禁師，<sup>100</sup> 專門管理畫符、治病、驅鬼等巫術的措施。不寧唯是，當時的巫術反受道教的影響，如藉以符咒治病或治百病的靈丹妙藥等，因此，如火如荼地盛行於唐代社會之中。<sup>101</sup>

唐代時期，巫術風潮雖存在於其社會之中，巫者的舞蹈，由於逐漸脫離巫術的色彩，並隨著整個舞蹈藝術水平的提高，故其表演藝術則有大幅的發展。<sup>102</sup> 如此一來，巫舞中神秘的氣氛淡薄一

<sup>99</sup> (唐)韓愈，《韓昌黎集》，卷一，〈賦·雜著〉〈師說〉，頁24~25。

<sup>100</sup> 唐代設有咒禁師的記載，如在《新唐書》〈百官志〉便有其記載，其云：「太醫署：……掌醫療之法，其屬有四，……四曰，咒禁師，皆教以博士，考驗登用。……咒禁博士一人，從九品下，掌教咒禁、祓除為厲者，齋戒以受焉。」《二十五史》《新唐書》，卷四十八，〈百官志〉，頁137。

<sup>101</sup> 參高國藩，《中國巫術史》，頁327~374。

<sup>102</sup> 歐陽子倩，《中國舞蹈史》，頁174。

半，故摻合雜技與幻術表演的情況，遂不多見之。茲錄王維的一首迎神巫歌為例，其在〈漁山神女祠歌〉中有記載，其云：

〈迎神〉

坎坎擊鼓，魚山之下。吹洞簫，望極浦。女巫進，紛屢舞。陳瑤席，湛清醑。風淒淒又夜雨，不知神之來兮不來，使我心兮苦復苦。

〈送神〉

紛進舞兮堂前，目眷眷兮瓊筵。來不言兮意不傳，作暮雨兮愁空山。悲急管兮思繁弦，神之駕兮儼欲旋。條雲收兮雨歇，山青青兮水潺潺。<sup>103</sup>

據此可以得知，於詩人詩情畫意地描寫巫舞之中，其藝術水平雖已高，但神秘氣氛較為淡薄。

唐代「大儺」之禮，十分壯觀，如《新唐書》〈禮樂志〉便有其記載，其云：

大儺之禮。選人年十二以上，十六以下為儺子，假面，赤布褲褶。二十四人為一隊，六人為列。執事十二人，赤幘、赤衣、麻鞭。工人二十二人。其一人方相氏，假面，黃金四目，蒙熊皮，黑衣、朱裳、右執楯。其一人為唱帥，假面，皮衣，執棒。鼓、角各十，合為一隊。隊別鼓吹令一人，太卜令一人，各監所部；巫師二人。以逐惡鬼

<sup>103</sup> (清)王闓運，《王闓運手批唐詩選》，卷八，〈漁山神女祠歌〉，頁801~802。

於禁中。有司預備每門雄雞及酒，擬於宮城正門、皇城諸門磔禴，設祭。太祝一人，齋郎三人，右校為瘞壇，各於皇城中門外之右。前一日之夕，儺者赴集所，具其器服以待事。其日未明，諸衛依時刻勒所部，屯門列仗，近仗入陳於階。鼓吹令帥儺者各集於宮門外。內侍詣皇帝所御殿前奏：『儺子備，請逐疫。』出命寺伯六人，分引儺者於長樂門、永安門以入，至左右上閤，鼓譟以進。方相氏執戈揚楯唱，儺子和，曰：『甲作食凶，腓胃食虎，雄伯食魅，騰簡食不祥，攬諸食咎，伯奇食夢，強梁、祖明共食磔死、寄生、委隨食觀，錯斷食巨，窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡兇，赫汝軀，拉汝幹，節解汝肉，抽汝肺腸！汝不急去，後者為糧！』周呼訖，前後鼓譟而出，諸隊各趨順天門以出，分詣諸城門，出郭而止。<sup>104</sup>

據此可知，唐代頗為重視儺儀，亦可說唐代的巫術，已融入於一般社會生活的一部分中。

## 七．兩宋時期

### （一）宋代的反巫思潮

至於兩宋時期，不僅政府不再設置「官巫」，並且佛、道二教的發展皆臻於成熟，因此，此時的巫教，愈流入基層的民間信仰之內，且摸索生存之路。宋代的巫者活動不同於漢唐，其較前朝代特殊之處，在於不再於中央政府設「官巫」一職，使巫者在中央官僚

<sup>104</sup>

《二十五史》《新唐書》，卷十六，〈禮樂志六〉，頁48。

體系的活動遭遇禁絕，故巫者完全沒入民間。雪上加霜，民間的巫者活動，亦似有趨於詭異的現象，故使得政府、地方官吏及民間的知識份子，其禁抑的次數愈逐漸增多。

宋代地方官的反巫思潮在各地蓬勃興起，如《宋史》〈李惟清傳〉便有其記載，其云：

李惟清字直臣，下邑人。父仲行，為章邱簿，因徙家焉。惟清，開寶中，以三史解褐涪陵尉。蜀民尚淫祀，病不療治，聽於巫覡，惟清擒大巫笞之，民以為及禍。他日又加箠焉，民知不神。然後教以醫藥，稍變風俗。<sup>105</sup>

涪陵太尉笞撻大巫，此事便為宋代的知識份子反巫的良例。此外，《宋史》〈陳希亮傳〉亦有其記載，其云：

再遷殿中丞，徙知鄠縣。老吏曹腆侮法，以希亮年少，易之。希亮視事，首得其罪。腆叩頭出血，願自新，希亮戒而捨之，卒為善吏。巫覡歲斂民財祭鬼，謂之春齋，否則有火災，民訛言有緋衣三老人行火。希亮禁之，民不敢犯，火亦不作。毀淫祠數百區，勒巫為農者七十餘家。及罷去，父老送之出境，泣曰：『公去我，緋衣老人復出矣。』遷太常博士。<sup>106</sup>

由此文得知，陝西鄠縣的地方官陳希亮勒巫為農，並且此種反巫獲

<sup>105</sup> 《二十五史》《宋史》，卷二百六十七，〈張宏等傳〉中〈李惟清傳〉，頁1034。

<sup>106</sup> 《二十五史》《宋史》，卷二百九十九，〈彭乘等傳〉中〈陳希亮傳〉，頁1116。

得廣大民眾之支持。

除地方官的反巫之外，民間亦有驅趕與鞭笞巫者的事實，如《夷堅志》〈陳俞治巫〉便有其記載，其云：

陳俞，字信仲，臨川人。豪俠好義，自京師下第歸，過謁伯姊，值其家病疫，閉門待盡，不許人來，人亦無肯至者。俞欲入，婦止之曰：『吾家不幸，罹此大疫，付之於命，無可奈何，何為甘心召禍！』俞不聽，推戶徑前，見門內所奉神像，香火甚肅，乃巫者所設。俞為姊言：『凡疫癘所起，本以蒸鬱熏染而得之，安可復加閉塞，不通內外！』即取所攜蘇合香丸十枚，煎湯一大鍋，先自飲一杯，然後請姊及一家，長少各飲之。以餘湯遍灑房壁，撤去巫具，端坐以俟之。巫入，訝門開而具撤，作色甚怒。俞奮身出，掀髯瞪視，叱之曰：『汝何物人，敢至此！此家子弟皆幼，病者滿屋，汝以邪術銜惑，使之彌旬弗愈，用意安在？是直欲為盜爾！』顧僕縛之，巫猶嘵嘵辯析，將致之官，始引伏請罪。俞釋其縛，使自狀其過，乞從私責，於是鞭之三十，盡焚其器具而逐之。鄰里駭懾，爭前非誚，俞笑不答。翌日，姊一家脫然、誚者乃服。<sup>107</sup>

據此可以得知，除官吏反巫之外，宋代民間亦掀起反巫傾向。

由此觀之，宋代地方官吏及一般民間的反巫思潮，據研究指出，在宋代採取嚴格的宗教管理政策下，以及宋代文人的理學思維的特性上，對巫者的生存空間予以莫大的影響，故導致巫俗的沒

<sup>107</sup> (宋)洪邁，《夷堅志補》，卷二，〈陳俞治巫〉，頁1558~1559。



落。

推究其原因，一則，從中央官僚體系排擠巫者，不再設立官巫，迫使巫者唯能依存於民間。再則，針對民間眾多的祠廟，如修纂祀典、推行賜額賜號及祠廟管理等制度，僅承認官方認可的祠廟，除此之外，大規模拆毀所謂的「淫祠」，故使得巫者在民間憑附，並其活動的空間頗受重大的衝擊。三則，對於巫者在社會上潛在影響力甚大的現象，特別是在使民有病不用醫、殺人祭鬼等問題方面，朝廷乃一再對巫發布禁令，地方官員並開始普遍對巫進行壓制的行動。最後，一般民間的反巫思潮，承襲宋代文人的理學思維，民間中的知識份子為主，主動驅趕與鞭笞荒唐無稽的巫者。由於如上幾種原因，巫者的生存空間，便受莫大的影響。<sup>108</sup>

## （二）宋代社會的巫教

宋代巫教雖遭中央政府的管制與反巫思潮的阻遏，以及或有民間反巫的情況，即使如此，宋代民間求吉避凶的所謂白巫術，卻有所發展。換言之，中央政府對巫進行壓制的行動時，即巫者正當遭遇前所未有的困境時，宋代巫者及巫術，卻仍與社會大眾有著極深的依存關係，甚至若干知識分子或官員，或有求功於巫的事例。

宋代民眾信仰巫教，頗為盛行，故社會大眾對神靈求吉避凶的情形，亦不乏其例。最突出的例證，如在福建、廣東、江浙沿海、港臺及海外地區，廣泛信仰媽祖即天妃。一般學者皆認為，媽祖為一位女巫，生於宋代湄州的一個農民家中，生前為名巫，死後受人立祠奉祀為媽祖，後來又流傳於其他地區。<sup>109</sup>（宋）洪邁的《夷堅

<sup>108</sup> 劉佳玲，《宋代巫覡信仰研究》，頁213~218。

<sup>109</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁19。其云：「黃岩孫的《仙溪

志》〈浮曦妃祠〉便有媽祖的記載，其云：

紹熙三年，福州人鄭立之，自番禺泛海還鄉。舟次莆田境浮曦灣，未及出港，或人來告：『有賊船六隻在近洋，盍謀脫計？』於是舟師詣崇福夫人廟求救護，得三吉琰。雖喜其必無虞，然遲回不決，聚而議曰：『我眾力單寡，不宜以白晝顯行迎禍。且安知告者非賊候邏之黨乎？勿墜其計中。不若侵曉打發，出其不意，庶或可免。況神妃許我耶！』皆曰：『善！』迨出港，果有六船翔集洪波間，其二已逼近。舟人窘迫，但遙瞻神祠致禱，相與被甲發矢射之。矢且盡，賊舳艫已接，一魁持長叉將跳入。忽煙霧勃起，風雨歟至，驚波駕山，對面不相睹識，全如深夜。既而開霽帖然。賊船悉向東南去，望之絕小。立之所乘者，亦漂往數十里外，了無他恐。蓋神之賜也，其靈異如此，夫人今進為妃云。立之說。<sup>110</sup>

由此可知，民眾相信媽祖即天妃有靈驗能保護信徒，因此民眾對其求吉避凶。

不寧唯是，巫教盛行於民間之事，如《夷堅丙志》〈葉議秀才〉篇亦有記載，其云：

邑有女巫，能通鬼神事。<sup>111</sup>

志》卷九：『順濟廟，本湄州林氏女，為巫，能知人禍福，歿而人祠之。』宋代不僅信奉巫教，著名的女巫死後還被奉為神明。」

<sup>110</sup> (宋)洪邁，《夷堅支戊》，卷一，〈浮曦妃祠〉，頁1058。

<sup>111</sup> (宋)洪邁，《夷堅丙志》，卷五，〈葉議秀才〉，頁402。

又《夷堅乙志》〈宣州孟郎中〉曰：

孟氏悉集一城師巫，併力禳禱，始愈。<sup>112</sup>

此二文中的巫者，居於郡城之中，時常應郡城民眾的呼召，或應時節需要參與地方祭祀活動。此種事實，則說明宋代的巫教深遠浸入於民間之中。

此處應注意者，宋代社會雖普遍掀起反巫思潮，但若干知識分子或官員，偶有求功於巫者，如《夷堅志》〈林靈素〉便有其記載，其云：

林靈素傳役使五雷神之術。京師嘗苦熱，彌月不雨，詔使施法焉。對曰：『天意未欲雨，四海百川水源皆已封錮，非有上帝命，不許取。獨黃河弗禁，而不可用也。』上曰：『人方在焚灼中，但得甘澤一洗之，雖濁何害！』林奉命，即往上清宮，敕翰林學士宇文粹中蒞其事。林取水一盂，仗劍禹步，誦咒數通，謂宇文曰：『內翰可去，稍緩或霽雨。』宇文出門上馬，有雲如扇，大起空中，頃之如蓋，震聲從地起。馬驚而馳，僅及家，兩大至，迅雷奔霆，踰兩時乃止。人家瓦溝，皆泥滿其中，水積於地尺餘，黃濁不可飲，於禾稼殊無所益也。<sup>113</sup>

據此可以得知，宋朝的皇帝，有時縱容巫風。

<sup>112</sup> (宋)洪邁，《夷堅乙志》，卷十七，〈宣州孟郎中〉，頁327~328。

<sup>113</sup> (宋)洪邁，《夷堅丙志》，卷十八，〈林靈素〉，頁518。

由此觀之，於宋代時期，巫教雖遭遇反巫思潮的阻遏，即使如此，一般民眾仍保持極深的依存關係，甚至若干知識分子或官員，或有求功於巫的事例。換言之，於宋代時期，雖禁巫或轉移巫風惡俗等政令固然嚴厲，但結果則未能取得全面性的效果。

推究其因，首先在官員方面，不僅未徹底推行禁巫政令，甚至本身乃為縱容巫風的禍首之一，或者因為某些經濟利益，而坐視巫者從事各種活動。其次在巫者方面，則為保護其生存空間，或者賄賂官員，或者混淆祭祀對象名實以蔽官聽，或亦有任由拆毀淫祀後再行重建者，甚至將殺人祭鬼等行動祕密化，以逃避官府的追緝。至於信眾，由於其對鬼神及巫術的信仰根深蒂固，對於官員毀祠殺巫的雷厲作風，時而有無法接受的現象，甚至因恐怕導引神鬼的報復，以致於較前時更加虔誠。

簡之而言，禁巫在宋朝形成全國性的政策，在意義上雖值得肯定，即使如此，如前所述，效果則有一定的限制。因為，民眾對鬼神的信仰及對巫者、巫教的依賴，並未得根本的轉移，故巫教流入基層的民間信仰之內，仍明明存在且發展。<sup>114</sup>

### （三）遼金代的薩滿教

公元 916 年，契丹族在今內蒙古西刺木倫河與老哈河流域(包括庫倫、彰武、阜新)的廣大地區，建立奴隸制的國家即契丹王國。其後，在公元 947 年改國號為遼，後至公元 1125 年為金所滅，前後一共 210 年。

由於遼代屬奴隸制王朝，故其巫教(即薩滿教)的表現，亦演出野蠻且殘酷的一面，如《遼史》〈穆宗紀〉便有其記載，其云：

<sup>114</sup> 劉佳玲，《宋代巫覡信仰研究》，頁 213~218。

(穆宗七年)夏四月戊午朔，還上京。初，女巫肖古，上延年藥方，當用男子膽和之。不數年，殺人甚多。<sup>115</sup>

據此可以得知，穆宗接受女巫建議之延年益壽的黑巫方，乃飲用男子膽汁，顯然遼朝的巫教有野蠻且殘酷的一面。

不寧唯是，遼朝皇室朝廷相信巫教，如《遼史》〈景宗紀〉亦有其記載，其云：

冬十月辛未朔，命巫者祠天地及兵神。辛巳，將南伐，祭旗鼓。癸未，次南京。丁亥，獲敵人，射鬼箭。庚寅，次固安，以青牛白馬祭天地。己亥，圍瓦橋關。<sup>116</sup>

由此可知，遼朝的皇室深信巫術，又施行巫儀。

就一般遼代社會的巫教而言，遼代契丹族極其重視巫與巫教，貫穿在醫藥、喪葬、軍事、朝廷、求雨、拜陵、拜火、歲時、求子、祭祖等，皆深入於各種風俗活動中。<sup>117</sup>

至於金朝時代，宋代北方女真族亦相信巫教，如《金史》〈謝里忽傳〉便有其記載，其云：

(女真)國俗有被殺者，必使巫覡以詛祝殺之者。迺繫刀于杖端，與眾至其家，歌而詛之曰：『取爾一角指天，一角指地之牛，無名之馬，向之則華面，背之則白尾，橫視之則有左右翼者。』其聲哀切淒婉，若萬里之音。既而以刀

<sup>115</sup> 《二十五史》《遼史》，卷六，〈穆宗紀上〉，頁11。

<sup>116</sup> 《二十五史》《遼史》，卷十〇，〈景宗紀下〉，頁14。

<sup>117</sup> 詳見高國藩，《中國巫術史》，頁523~526。

畫地，劫取畜產財物而還。其家一經詛祝，家道輒敗。<sup>118</sup>

引文的巫覡，即為滿州少數民族所信奉的薩滿。

對於巫教盛行於金朝的事實，如《黑龍江志稿》卷六，亦有其論述，其云：

薩滿教為滿州的一種宗教。亦猶蒙古之喇嘛，其名見諸《北盟錄》。金時此教盛行。凡祭祀祈禳必跳神，名曰薩瑪。<sup>119</sup>

由此可知，金朝信仰薩滿教，舉行巫術活動之一的跳神。

## 八．元明時期

### （一）元代的薩滿教

元代的蒙古族，於西元 1279 年，從游牧民族一躍，遂成為中國的統治者。於荒漠的草原，不僅蒙古族，以及在東北與西北的若干民族，皆仍然承襲信仰傳統的薩滿教。成吉思汗便在薩滿的助益之下上臺，故元朝宮廷信奉薩滿教，並任命開國大臣兀孫老人為「別乞」，專門管理薩滿教事務。<sup>120</sup>

蒙古族統治者在狩獵、出行、治病、出兵時，均請薩滿進行占卜與祭祀，如《蒙古史》便有記載元代薩滿的活動細節，其云：

<sup>118</sup> 《二十五史》《金史》，卷六十五，〈始祖以下諸子傳〉〈謝里忽傳〉，頁 161。

<sup>119</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁 22。

<sup>120</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 20。

蒙古教師或巫師居於帝帳之前，約一擲石之遠，守護其車中偶像。此類巫師兼諸星術，知預言日蝕月蝕。凡日月之蝕，此輩擊鼓鉦，大呼從禳之。指定吉日凶日，人有事必咨詢之。凡宮廷所用之物，以及貢品，必經此輩以火淨之，此輩得留若干。兒童之誕生，則召其至，以卜命運。有病者亦延其至而求助於其巫術。脫其欲構陷某人，只須言某人之病蓋因某人厭禳所致。人有咨詢者，此輩則狂舞其鼓而召鬼魔，已而昏迷，偽作神話以答之。<sup>121</sup>

據此可以得知，元代薩滿施行各種不同的巫術活動。

當時的蒙古族，仍然持著原始部落社會的風俗習慣，故在元代所確立的國俗中，不免加入巫者領導祭祀的重要內容，此事則在中國的其他朝代較為罕見。<sup>122</sup> 此種事實，如《元史》〈國俗舊禮〉便有其記載，其云：

每歲，太廟四祭，用司禮監官一員，名蒙古巫祝。當省牲時，法服，同三獻官升殿，詣室戶告牖，還至牲所，以國語呼累朝帝后，名諱而告之。明旦，三獻禮畢，獻官、御史、太常卿、博士復陞殿，分詣各室，蒙古博兒赤跪割牲，太僕卿以朱漆盃，奉馬乳酌奠，巫祝以國語告神訖，太祝奉祝幣，詣燎位，獻官以下，復版位載拜，禮畢。<sup>123</sup>

由此可知，於元代的四祭中，巫者已有崇高的地位，便被封為「司

<sup>121</sup> 多桑著，馮承鈞譯，《多桑蒙古史》，頁59。

<sup>122</sup> 高國藩，《中國巫術史》，頁553~558。

<sup>123</sup> 《二十五史》《元史》，卷七十七，〈祭祀志·國俗舊禮〉，頁223。

禋監官」。據此亦不難得知，於臨祭時，巫者以蒙古語告神，而溝通人與神之兩界。

此外，亦有巫者行脫災迎福巫術的事實，如《元史》〈國俗舊禮〉便有其記載，其云：

每歲十二月十六日以後，選日，用白黑羊毛為線，帝后及太子，自頂至手足，皆用羊毛線纏繫之，坐于寢殿。蒙古巫覡念咒語，奉銀槽貯火，置米糠于其中，沃以酥油，以其煙熏帝之身，斷所繫毛線，納諸槽內。又以紅帛長數寸，帝手裂碎之，唾之者三，併投火中，即解所服衣帽付巫覡，謂之脫舊災，迎新福云。<sup>124</sup>

據此可知，蒙古巫者賦予酥油以魔力，煙熏帝身，乃代表驅去魔邪，又手裂碎紅帛，乃代表脫去舊災。

由此觀之，元代蒙古習俗的重點，即為巫者具有主導的權威。換言之，元代仍然持著原始部落社會的巫教傳統。

於元代時期，傳統的薩滿教與喇嘛教，兩者皆盛行於其社會。換言之，除薩滿教之外，元代統治者又信仰喇嘛教為國教，忽必烈封八思巴為「國師」，使之掌握西藏的政教大權，後來又封八思巴為「大寶法王」，管理全國佛教。<sup>125</sup> 喇嘛教傳入中國之後，有過與巫教鬥爭的歷史，後來便互相吸收，彼此共存，方使喇嘛教有立足的餘地。此種鬥爭的事實，如在霍渥斯的《蒙古史》一書中便有

<sup>124</sup> 《二十五史》《元史》，卷七十七，〈祭祀志·國俗舊禮〉，頁223。

<sup>125</sup> 參見宋兆麟，《巫與巫術》，頁19。



記載，其云：

相傳於一五七六年左右，阿勒坦汗(土默特俺達汗)得風疫，薩滿建議破一人之腹，將足納入其中，可以治愈。汗行之，忽見一白色幻影責其不當如此殘酷，左右喇嘛告汗曰：『此白影實即佛之化身。』<sup>126</sup>

此文說明喇嘛教反對薩滿教的殺人以治病。

除前引的宮廷朝廷的信巫之外，元代的楚地民眾亦深信巫教，如揭傒斯的〈贈醫氏湯伯高序〉便有其記載，其云：

楚俗信巫不信醫，自三代以來為然，今為甚。凡疾，不計久近淺深，藥一入口，不效，即屏去。至於巫，反覆十數不效，不悔，且引咎痛自責，殫其財竭其力，卒不效，且死，乃交責之曰：『是醫之誤，而用巫之晚也。』終不一語加咎巫。故功恒歸於巫，敗恒歸於醫。效不效，巫恒受上賞，而醫輒後焉。<sup>127</sup>

據此可以得知，楚俗古本重巫，元代不僅未減，反而增多，其因在於元蒙統治者大力倡導巫教。<sup>128</sup>

## (二) 明代的巫教

至於明朝時期，雖信仰傳統的佛教及道教，但巫教仍然綿綿殘

<sup>126</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁20。

<sup>127</sup> (元)揭傒斯，《揭文安公全集》，卷八，〈贈醫氏湯伯高序〉，載《四部叢刊正編》，第六十八冊，頁76~77。

<sup>128</sup> 高國藩，《中國巫術史》，頁555。

存於明代社會。《明實錄》云：

壬辰享大廟，將立卜筮之官，上敕中書曰：『卜筮者，所以決疑，國之大事，必命卜筮。朕觀，古終日乾乾，履道不息之君，雖其視聽聰明，猶不能無疑焉。故必以不息之誠，決疑於龜。筮者，所以通神明之意，斷國家之事也。是以洪範九疇、稽疑列焉。朕居大位十有二年，而卜筮之官，尚未擇建。爾中書禮部，令天下廣詢博訪，朕將試而用之。』<sup>129</sup>

據此可知，巫者不僅在明初曾受皇帝的注意，並且在宮廷中便設有卜筮之官。

由於宮廷的此種態度，換言之，明朝對民間的巫者處理均較寬厚，以此為因，民間的巫教更為流行，如《初刻拍案驚奇》便有其記載，此篇敘述唐代盧生與鄭生婚姻之事，其云：

唐朝時，有一個弘農縣尹，姓李，生一女，年已及笄，許配盧生。那盧生生得偉貌長髯，風流倜儻。李氏一家，盡道是個快婿。一日，選定日子，贅他入宅。當時有一個女巫，專能說未來事體，頗有靈驗，與他家往來得熟。其日因為他家成婚行禮，也來看看耍子。李夫人平日極是信他的，就問他道：『你看我家女婿盧郎，官祿厚薄如何？』女巫道：『盧郎不是那個長髯後生麼？』李母道：『正是。』女巫道：『若是這個人，不該是夫人的女婿。夫人的女婿，不是這個模樣。』李夫人道：『吾女婿怎麼樣的？』女

<sup>129</sup>

《明實錄》，卷一百二十八，〈明太祖實錄〉，頁2035。

巫道：『是一個中形白面，一些髭髯也沒有的。』李夫人失驚道：『依你這等說起來，我小姐今夜還嫁人不成哩！』女巫道：『怎麼嫁不成？今夜一定嫁人。』李夫人道：『好胡說！既是今夜嫁得成，豈有不是盧郎的事？』女巫道：『連我也那曉得緣故！』道言未了，只聽得外邊鼓樂喧天，盧生來行納采禮，正在堂前拜跪。李夫人拽著女巫的手，向後堂門縫裡指著盧生道：『你看這個行禮的，眼見得今夜成親了。怎麼不是我女婿？好笑！好笑！』那些使數養娘們見夫人說罷，大家笑道：『這老媽媽慣扯大謊，這番不準了。』女巫只不做聲，須臾之間，諸親百眷都來看成婚盛禮。元來唐時衣冠人家，婚禮極重。合卺之夕，凡屬兩姓親朋，無有不來的。就中有引禮贊禮之人，叫做「儐相」，都不是以下人做，就是至親好友中間，有禮度熟閑，儀容出眾，聲音響亮的，眾人就推舉他做了，是個尊重的事。其時盧生同了兩個儐相，堂上贊拜禮畢，新人入房。盧生將李小姐燈下揭巾一看，喫了一驚，打一個寒噤。叫聲：『呵呀！』往外就走，親友問他，並不開口，直走出門，跨上了馬，連加兩鞭，飛也似去了。

……那李縣令氣得目睜口呆，大喊道：『成何事體！成何事體！』自思女兒一貌如花，有何作怪？今且在眾親友面前說明，好教他們看個明白。因請眾親戚都到房門前，叫女兒出來拜見。就指著道：『這個便是許盧郎的小女，豈有驚人醜貌？今盧郎一見就走，若不教他見見，眾位到底認做個怪物了。』眾人抬頭一看，果然丰姿冶麗，絕世無雙。這些親友，也有說是盧郎無福的；也有說盧郎無緣的；也有道日子差池，犯了凶煞的，議論一個不定。李縣

令氣忿忿地道：『料那廝不能成就，我也不伏氣與他了。我女兒已奉見賓客，今夕嘉禮，不可虛發，賓客裡面有願聘的，便赴今夕佳期，有眾親在此作證盟，都可做大媒。』只見儻相之中，有一人走近前來，不慌不忙道：『小子不才，願事門館。』眾人定睛看時，那人姓鄭，也是拜過官職的了。面如傅粉，唇若涂硃，下頰上真個一根髭鬚也不曾生，且是標緻。眾人齊喝一聲采道：『如此小姐，正該配此才郎！況且年貌相等，門閥相當。』就中推兩位年高的為媒，另擇一個年少的代為儻相，請出女兒，交拜成禮，且應佳期，一應未備禮儀，婚後再補。是夜竟與鄭生成了親。鄭生容貌果與女巫之言相合，方信女巫神見。

成婚之後，鄭生遇著盧生，他兩個原相交厚的，問其日前何故如此，盧生道：『小弟揭巾一看，只見新人兩眼通紅，大如朱盞，牙長數寸，爆出口外兩邊，那裡是個人形？與殿壁所畫夜叉無二，膽俱嚇破了，怎不驚走？』鄭生笑道：『今已歸小弟了。』盧生道：『虧兄如何熬得？』鄭生道：『且請到弟家，請出來與兄相見則個。』盧生隨鄭生到家，李小姐梳妝出拜，天然綽約，絕非房中前日所見模樣，懊悔無及。後來聞得女巫先曾有言，如此如此，曉得是有個定數，嘆住罷了。正合著古話兩句道：『有緣千里能相會，無緣對面不相逢。』<sup>139</sup>

據此可以得知，通過相面以施行巫法，應為巫術之一類，則說明明

<sup>139</sup> (明)凌濛初，《初刻拍案驚奇》，卷五，頁65~67。

代的巫教流行於民間之中。

於明代，對民間巫術的流行，除前引的看相巫術之類外，廣州一帶普遍供奉著金花娘娘，又稱金花夫人，或金花普主惠福夫人，可知其地有金花信仰的流行。此種金花夫人即金花女巫的信仰，在明代其地區即已廣泛流傳，殆無疑問，如在《番禺縣志》〈金花廟〉之下便有其記載，其云：

金花廟在珠江南岸，一在內城仙湖街，清源巷口。相傳，廣州金氏女，少為巫，姿容極美，時稱為金花少娘，後沒於湖，數日浮屍，不壞，有異香。里人歛之，為立祠，祈嗣輒應。成化五年，巡撫陳濂，稱為金花普主惠福夫人，立廟湖旁，今名仙湖以此也。後，提學魏公校毀淫祠，其祠與焉。土人於珠海，隔江枕流，復祀之。相傳四月十七日降辰。<sup>131</sup>

此志述及，成化五年(即明憲宗，西元 1469 年)建祠，嘉靖初(即明世宗，西元 1522 年)之後，又有毀祠建會之舉，皆說明信奉金花神巫，流行於廣州一帶。

## 九．清代與現今的巫教

### (一) 清代的巫術

清代的皇室朝廷，如同其他東北地區的諸民族，原來信仰薩滿

<sup>131</sup> 《番禺縣志》，卷十七，頁 204。

教，<sup>132</sup> 如在(清)昭槤即禮親王的《嘯亭雜錄》〈滿洲跳神儀〉中，則詳談巫者跳神的事實，其云：

凡八旗長白舊族跳神之儀，今書錄之，以為文獻之徵。宗室王公家每祀神，一日前於神房，敬造旨酒，用黍米糟麴，如江南造酒式。前三日每日朝暮，獻牲各二，名曰烏雲。前一日，敬製糕餌，用黃黍米以椎擊碎，然後蒸饋，名曰打糕。每神前各置九盤，以為敬獻。其大神日，五鼓獻糕於明堂如儀。俟其使歸，主人吉服，嚮西跪設神幄，嚮東供糕酒素食，其中設如來、觀音、關聖位，巫人吉服舞刀，祝詞曰：『敬獻糕餌，以祈康年。』諸詞，主人跪擊神版，諸護衛擊神版，及彈弦箏月琴以和之，其聲嗚嗚可聽。巫言歌畢，念祝詞。主人敬聆畢，叩首興司香。婦敬請如來、觀音二神位，出戶牖西設龕南向，以供奉之。司俎者呼進牲，牲入，主人跪，家人皆跪。巫者前致詞畢，以酒澆牲耳，牲耳聞，司俎者高聲曰：『神已領牲。』主人叩謝。司俎者，揮庖人進，剗牲膾熟畢，及熟，薦選牲內之最精者，以為醢供神位前。主人再拜謁，巫人致辭。主人叩畢，巫以繫馬吉帛進，巫者祝如儀，主人跪領吉帛付司牧者。叩興，始聚宗人，分食胙肉焉。禁令肉不許出戶庭中，諱言死喪事。賓至，主人迎送不出庭門，以誌敬焉。暮時供七仙女，長白山神、及遠世始祖位，西南嚮，以神幙隱蔽窗牖，以誌幽冥之意。其祝詞、

<sup>132</sup>

關於中國東北地區諸民族信仰薩滿教的事實，詳請參閱本書第二章〈巫義研究〉，第二節〈巫術與宗教〉篇。

舞刀，進牲，祝詞如朝儀，惟伐銅鼓作淵淵聲，祝詞聲調各異焉。次早設位於庭院神竿前，位北嚮。主人吉服如儀，用男巫致詞畢，以米酒揚趨退。主人叩拜，其牲肉，皆剖為醢醢，和稻米以進，名曰『祭天還願』焉。再明日，於神位祈福，供以餅餌，以五色縷供神前。祝辭畢，以縷繫主人胸前，以為受福。凡三日祭乃畢。其長白滿洲舊族近興京城者，其祀典禮儀皆同，惟不於明堂報享焉。惟舒穆祿氏，供昊天上帝，如來、菩薩諸象，又供貂神於神位側。納蘭氏，則供羊雞魚鴨諸品。其巫用銅鈴，繫腰以跳舞之，以鈴墜為宜男之兆焉。又蒙古跳神，用羊酒。輝和跳神，以一人介冑持弓矢，坐牆堵上以為儀。蓋其先世有劫祀者，故預使人防之，因相沿用以為制云。<sup>133</sup>

據此可以得知，清代的皇家宗室皆隆重施行巫教活動，可見清代皇室深信巫教。

又如在《滿州祭神祭天典禮》〈上諭〉中，亦有皇室信仰巫教的記載，其云：

上諭：『我滿洲稟性，篤敬立念，肫誠恭祀，……祭神，則自大內，以至王公之家，皆以祝辭為重。但昔時，司祝之人，俱生於本處，幼習國語。凡祭神、祭天，背鎧獻神，報祭求福，及以麵豬，祭天去祟。祭田苗神，祭馬神，無不斟酌事體，編為吉祥之語，以禱祝之。厥後司祝

<sup>133</sup> (清)昭槤，《嘯亭雜錄十卷·續錄三卷》，卷九，〈滿洲跳神儀〉。

者，國語俱，由學而能互相授受。』<sup>134</sup>

由此皇帝敕令可見，本為滿族的清朝皇室，仍然普遍信仰薩滿教。

清代巫教的盛行，不限皇家宗室，一般民間亦仍然盛行，如在莫東寅的《清初滿族的薩滿教》書中便有其記載，其云：

滿族必行巫祭，先迎主神及諸靈，次述願望，乞求宣托命令，最後上供歌舞，對神謝恩。又有防鬼退鬼等咒法的祓禳行為。<sup>135</sup>

據此可知，清代社會普遍信仰巫教。

與此同時，為政治目的，努爾哈赤進入遼瀋地區以後，便開始興建佛教寺院。皇太極登位後即將墨爾根喇嘛迎回北京，建築實勝寺，對於爭取蒙藏喇嘛教效力有重大影響，如蒙古族喇嘛頭目哲布尊丹巴呼圖克圖率領喀爾喀諸汗及其部屬投降清朝，又五世達賴喇嘛亦派弟子第十四世章嘉呼圖克圖，調解扎薩克圖汗與圖謝圖汗的紛爭，且使之投降清朝。康熙進一步重用喇嘛教徒，任命哲布尊丹巴為「敷敬安眾大喇嘛」，賜寶石絹帛，賞乘黃車，使之掌握外蒙古庫倫政教大權。上行下效，各地大肆修建喇嘛寺院，旗有旗廟，佐有佐廟，並且喇嘛享有不當兵役，不納稅的特權。因此，清末蒙古族有 1/2 的人口奉信喇嘛教。<sup>136</sup>

此種事實，則說明清朝的巫教，將其獨佔的位子逐漸轉讓喇嘛教，由此可知，清朝的巫教有沒落的趨勢。

<sup>134</sup> (清)高宗，《欽定滿州祭神祭天典禮六卷》，〈上諭〉，頁1。

<sup>135</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁22。

<sup>136</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁21~23。



## （二）現今的巫教

自巫教產生的遠古時代以來，人類既經歷似滄海桑田的萬年歷史里程，時至今日又已進入電子，且科學文化高度發展的時代。即使如此，由於社會發展的不平衡性，或者人類希求精神寄託的宗教心理，巫教在地球上某些地區仍然存在著。推究其因，巫教為一種思想意識形態，並具有巨大的惰性暨頑固性，則不易隨著周圍的情勢改變而變，故使得巫教歷時久，波及面廣，影響程度深。

鴉片戰爭以後，中國淪陷為半殖民地、半封建社會，資本主義因素不斷增長，西方科學文化及宗教亦大量傳入，對中國古老的巫教予以一個致命的打擊。即使如此，如前所述，由於巫教的保守性，故廣大農村或少數民族地區，信仰巫教的社會基礎仍然持續，換言之，在社會基層中巫教依然存在著。因此，於不少農村民族地區中，巫者的活動顯而易見，如中國邊疆的諸多少數民族，在疾病時仍然請巫者以祭祀、卜卦、跳神或驅鬼的方法治病等。<sup>137</sup> 尤其在文化革命的十年動亂期間，對巫教進行取締，焚燒其經書，搗毀其偶像，沒收其巫具等，予以具體行動，期望消滅巫教。儘管如此，時過境遷，並在唯利是圖及謀財害命的驅使之下，信仰者依然大有人在，巫教又死灰復燃。

就現代流行的巫術而言，不惟對現今快速發展的工業文明社會，予以深刻的影響，並且亦造成當今社會的各種巫術泛濫，如在

<sup>137</sup> 對於少數民族的巫術治病的例證，如高山族泰雅人的巫醫治病，通常採用祭祀式；雲南省富民縣羅免與赤就彝族，採用卜卦式；雲南省昆明西山區核桃箐彝族，採取驅鬼式；東北達斡族薩滿，於重病人治病時，採用跳神式。參高國藩，《中國巫術史》，頁671~677。

《中央日報》〈社論〉中便有其記事，其云：

〈神棍神怪害了多少人！〉

呂姓少婦將五名親生子女視為惡魔轉世，認為他們會「元神出竅」去害人，因而將之全部推入海中溺斃的事件，震撼了我們的社會，也引起了諸多的討論。根據呂婦家人指稱，她常到神壇拜拜，可能受到神棍的蠱惑，而做出這件慘絕人寰的事情。同時，呂婦的丈夫在家中擺設神像，經常「坐關修道」，舉止怪異，也被懷疑對呂婦的行為有所影響。迷信害人，又添了一樁血淋淋的事例。

儘管現代社會科學發達，技術進步，靈異神怪之說仍然在坊間流傳。從人類知識發展的歷程來觀察，由於人類能夠以科學道理解說的事物仍然有限，宇宙萬象中仍然留存有許多科學知識無法囊括的部份，所以，將這些超乎科學理解範圍之外的領域，托諸於宗教信仰，乃至於靈異神怪之說，原是可以理解的一件事情。

……可是，我們不能忽視的是，在我們的社會中，以宗教信仰型態出現的某些活動，不僅不能發揮教化人心、促進社會和諧的功能，反而渲染迷信，製造社會問題。像呂姓少婦的行為，就是這種邪教歪道肆虐下的例證。說句老實說，神壇林立，神棍橫行，長久以來就一直困擾著我們的社會。這些神壇小廟不僅經常妨害社區的安寧，甚至於還利用人員迷信的心理，假借神明意旨，騙財騙色，成為社會的亂源。然而，面對著這些存在的事實，有關單位卻苦於缺乏法律的依據，無法有效的管理或取締，使得這些場

變成了治安的死角和犯罪的溫床。<sup>138</sup>

據此可以得知，現代人對自身命運的希望，歸根結蒂，使得當代社會的巫術偶而出現。此種有巨大的草根性暨頑固性的巫術，其仍然縱橫於現代社會的事實，遂成為阻礙社會進步的毒瘤。

總而言之，從縱的歷史上說，巫教源遠流長，從橫的民族上說，各民族在不同程度上仍舊保留著巫教信仰。此種巫教，於世界的諸多民族中，綿綿不絕地仍然存在著。

## 第二節 對後世的影響

巫教文化，亦可簡稱為巫文化，並列於佛教文化及道教文化等的宗教文化，成為中國文化現象中一個重要的方面。此種巫文化對後世的影響，即巫術思想、巫教、巫醫、巫歌、巫舞、巫樂、巫戲、巫書，以及禁忌、占卜、堪輿、相命、兆驗、讖緯、符咒等諸般巫術活動所影響的範圍，則除影響道教文化、文學藝術之外，又影響民族、民俗、宗法、醫藥、飲食、器用、經濟生活、天文曆法、教育、法律、哲學、音樂、舞蹈、美術、民間文藝、工藝、功法、戲曲、文字、<sup>139</sup> 以至物質生產的各個方面。

由此可知，巫文化影響的範圍與滲透方面，如此頗為深廣，且

<sup>138</sup> 《中央日報》，1991年9月1日，〈社論〉的記事，3面。

<sup>139</sup> 參見宋兆麟，《巫與巫術》，其云：「他們發明和傳播了文字，如甲骨文、彝文，就是巫師發明和廣大的。」，頁14。

根深柢固地溶於中國的歷史及文化史之中。因此，中國巫術在中國文化形態的構成中，佔有不容忽視的位置，同時亦對中國文化各個方面產生深遠的影響。

筆者即在此節，對後世的文學、思想、藝術，以及科學方面為主，考察巫術的影響。茲分別詳細論述於下。

## 一．文學方面

中國巫術對中國文化的各個方面產生深遠的影響，尤其其對中國文學方面的影響，可說莫測高深。

關於巫術對文學方面的影響，分為對文字學、古文獻、神話、歌謠、戲曲、小說等，分別詳細論述於下。

### （一）對文字學的影響

顧名思義，所謂文字，則指記錄語言的符號，以及書寫形式的一種人類的交際工具。遠古時代人類從事生產活動時，已具有相當發達的音節語言的交際工具，但對文字的要求並不迫切。即使如此，隨著社會生產力的發展，以及社會生活的日趨豐富，故對文字的需求日益增加。

尤其，巫者在從事祭祀與占卜等的活動時，乃在施行諸多巫教儀式時，經常與記事發生關係，諸如記錄氏族譜系、民族的歷史、天文曆法及祭儀的細節等，更迫切需求有一種記事符號或文字。因此，巫教與文字結下天然的聯繫，並且巫者在文字的發明、傳播及改進等活動中，有過不可忽視的作用。

宋兆麟在《巫與巫術》中，則謂：

同時，出於祭祀、送葬的需要，巫師也要掌握本氏族或本部落的歷史，為了記事和傳遞知識，巫師還首先發明了文字，如商代的貞人就發明了甲骨文；彝族的畢摩發明了彝文；納西族的東巴發明了東巴文；耳蘇人的巫師發明了耳蘇文，等等。<sup>140</sup>

文中「如商代的貞人就發明了甲骨文。」的說法，仍尚有更檢討之嫌，即使如此，巫者對文字的發明與傳播，確有重大貢獻。

<sup>140</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 317。此外，巫者對文字的發明與傳播方面的記載甚多，宋兆麟又云：「他們發明和傳播了文字，如甲骨文、彝文，就是巫師發明和廣大的。……四川省甘洛縣的耳蘇人，是普米族的一支，該族有自己的巫師——漢規。……最後終於發現了耳蘇文(圖 18)，約 200 多個字，皆為漢規所掌握，屬圖畫文字性質，寫有兩種經典：一是母虎歷書，這是漢規從事巫教活動時用的；一是文字教本，是漢規傳 4 藝時教授弟子的文字學教材。雲南省麗江地區的納西族，也有本民族的巫師，稱為東巴，東巴有大量的巫教經典，也記錄許多文學、歷史、天文、醫藥等知識。東巴所用的文字是東巴文，又稱象形文字(圖 19)，這種文字也為東巴所掌握，而一般群眾卻不認識，說明東巴文也是巫師使用的文字。貴州省三都縣水族的巫師也有一種自己的文字，稱為水書，約有 200 多字，由巫師書寫和解釋，但一般家庭也有所收藏。其中有兩類水書：一種是普遍水書，又稱白書，用於占卜，推測吉凶禍福；一種是黑水書，用於放鬼、退鬼和收鬼，多秘不示人。彝族是一個大民族，他們的巫師畢摩掌握本民族的文字，古代稱爨文、叟書、現在稱彝文。相傳為巫師所創制，有關記載甚多。……直到現在，彝文還由畢摩撰寫、保存和傳授。彝文經典有寫本、刻本和竹簡形式，早期基本為宗教內容，後來也記錄文學、歷史、天文、醫藥、技藝、故事、碑刻、契約、布告等等。」前引書，頁 14、309~314。

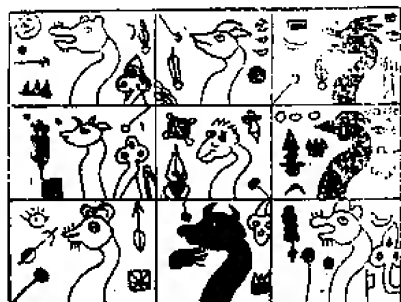


圖 18 耳蘇文的圖畫文字

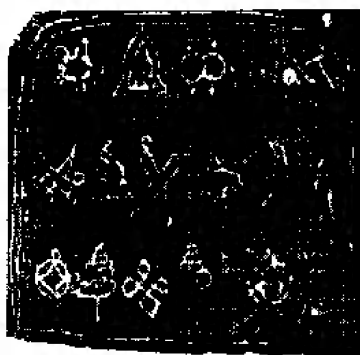


圖 19 納西族的象形文字

就文字的起源而論，除最初的結繩記事及刻木記事之外，<sup>141</sup>如半坡、姜寨等地的新石器時代仰韶文化遺址的在彩陶鉢器沿刻的符號，分布在黃河上游甘肅、青海一帶的馬家窯文化發現的刻畫符號與圖像，以及分布在黃河下游山東一帶的大汶口文化發現的更多

<sup>141</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，卷十五上，〈序〉，頁 761。其云：「敘曰，古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物，於是始作易八卦，以垂憲象。及神農氏，結繩為治，而統其事。庶業其繁，飾偽萌生。黃帝之史倉頡，見鳥獸遞遷之跡，知分理之可相別異也，初造書契。……倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文，其後形聲相益，即謂之字。」此外，《尚書》〈序〉亦見其記錄，其云：「古者伏羲氏之王天下也，始畫八卦，造書契，以代結繩之政，由是文籍生焉。」《十三經注疏》《尚書》，卷一，〈序〉，頁 113。又在《周易》〈繫辭下〉有其記載，其云：「上古結繩而治，後世聖人易之以書契。」《十三經注疏》《周易》，卷八，〈繫辭下〉，頁 87。

的刻畫符號等，此類圖畫文字(圖 20)，有人認為可能象形文字。<sup>142</sup>不過，有些人類學家不以為然，認為出於巫術目的而繪出的一種原始符號，<sup>143</sup>並且帶字的陶尊亦為巫者在舉行祭祀活動時的祭器。<sup>144</sup>不寧唯是，考古學家暨歷史學家認為，新石器時代彩陶上的動物紋樣及其象徵性的紋樣，皆含有巫術性質的古代氏族部落的圖騰標誌。<sup>145</sup>

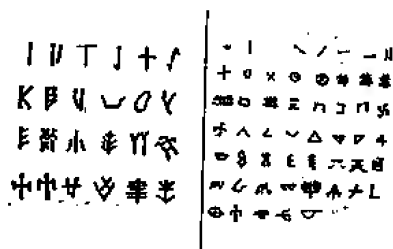


圖 20 半坡刻劃符號(左)與新灣彩繪符號(右)

<sup>142</sup> 王鳳陽，《漢字學》，頁 86~90。李孝定較為堅強地主張，此類圖畫文字則為中國早期較原始的文字。李孝定，《漢字的起源與演變論叢》，頁 44~70。

<sup>143</sup> 張光直，〈中國古代王的興起與城邦的形成〉，《燕京學報》，新 3 期，頁 8。其云：「這些來源很早的陶文，顯然不是記錄語言的文字，但是已經廣泛作為符號使用。這種符號最早的考古發現見於河南賈湖裴李岡文化遺址的龜甲上，看來也與儀式或巫術有關。」

<sup>144</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 317~318。此外，保持類似看法的學者，邵望平，〈遠古文明的火花——陶尊上的文字〉，《文物》，1974 年，第 1 期。

<sup>145</sup> 詳見何星亮，《中國圖騰文化》，頁 33~41。此外，保持類似看法的學者，邵望平，〈遠古文明的火花——陶尊上的文字〉，《文物》，1974 年，第 1 期。

此外，甲骨文為殷代貞卜文字的紀錄，<sup>146</sup> 將占卜之時貞人代替時王發問的內容，多記錄於卜骨之上，如此一來，甲骨文本身與從事占卜之事的貞人，<sup>147</sup> 均未嘗不具有巫術特性。<sup>148</sup> 無論如何，根據學者對圖畫文字與甲骨文字的相比研究，認為甲骨文字的結構為由圖畫文字而發展的一種形態，並且證明與其屬於全相同的系統。<sup>149</sup> 此後，中國的漢字，為表達更多的動作及活動，利用會意與形聲的方法，創造新字且孳乳漸多，又隨著時代而演變成金文、篆字、隸楷。

由此觀之，古代的圖畫文字暨甲骨文，不惟反映巫者在文字形成過程中的作用，又說明兩者的結構，即為由圖騰標誌性的圖畫發展。

## （二）對古文獻的影響

夏商時期的史官，即為掌管歷史上所稱的「卜」、「占」、「巫」等官職，<sup>150</sup> 夏商時期已有史官的記載，如《尚書》〈多

<sup>146</sup> 李孝定，《漢字的起源與演變論叢》，頁126。

<sup>147</sup> 參張秉權，《甲骨文與甲骨學》，頁246。

<sup>148</sup> 張光直，〈中國古代王的興起與城邦的形成〉，《燕京學報》，新3期，頁7。其云：「所以我們可以說現有的中國最早的文字，多與占卜祭祀有關，並且是專為統治階級服務的。除了甲骨金文以外，殷代應當還有用竹木簡條編結的典冊，但至今未有考古實物發現。總的來說，中國最早的三代文字使用的場合，都是與政治或宗教(巫術)有密切關係的。」

<sup>149</sup> 李孝定，《漢字的起源與演變論叢》，頁69。

<sup>150</sup> 宋兆麟認為，此種史官又稱巫官，關於古代的史官又稱巫官的記載，如在宋兆麟的《巫與巫術》一書中，其云：「當時主持占卜的巫師是貞人，同時是通曉文字、掌管文書的史官，也就是當時的史



士》篇，其云：

惟爾知，惟殷先人，有冊有典，殷革夏命。<sup>151</sup>

據此可知，由於史官的記錄歷史，商代晚期已有記錄湯革夏命的歷史典冊。此種史官，古時又為掌握神權的原始的宗教官。

即使如此，前已言之，自周代巫職分化以後，史官漸演成專司文字記載之職。此種史官，除在具有較明確的「以司典籍」、記錄國家大事及王事活動之外，依然帶著濃厚的原始宗教色彩。

就記載巫術內容的文獻而言，如《尚書》中的〈盤庚〉、〈堯典·皋陶謨〉等，均記載占卜、祭祀、天象、曆法等的内容。又在《周禮》、《禮記》、《春秋左傳》、《春秋公羊傳》、《荀子》、《墨子》、《國語》、《易經》、《莊子》等諸子的許多言論中，皆提及有關巫術的內容。<sup>152</sup> 由此可知，自古以來，中國思想的諸多方面，便深受巫術文化的影響。

夏、商、周三代的占卜書，雖各有「連山易」、「歸藏易」、「周易」等的名稱，但整部《易經》則按八卦所演變的六十四卦編排，基本上由「陽爻」暨「陰爻」兩種對立的符號所組成，並且八卦原為古人筮占所使用的特有符號。古人以其術判斷筮占結果的吉凶，隨著巫俗卜筮文化的發展，以及後世陰陽家推崇之為經典著作，故對中國文化產生有不可估計的影響。

---

官與巫是合一的。在卜辭中還有一種『小史』職，也是一種史官。」，頁 329。

<sup>151</sup> 《十三經注疏》《尚書》，卷十六，〈多士〉，頁 220。

<sup>152</sup> 欲見其詳，請參閱本書第三章〈中國巫術的概況〉，第一節〈古籍文獻上的巫術記載〉篇。

至於漢代，司馬遷撰述《史記》，其中〈日者列傳〉為古代占候卜筮之人的傳記，所述多為卜筮的人與事。此外，〈龜策列傳〉包括許多占卜所用的具體材料，〈封禪書〉則寫述許多巫祝活動與各項祭法。其後《漢書》的〈郊祀志〉，所載昭孝事祖與通神明之事，主要在於信仰、祭祀及巫覡。

除此之外，反映巫風之古籍文獻，極為多數，此處不能一一舉出，實為舉不勝舉。

### （三）對神話的影響

#### 1. 民間文學中的神話

人類早期的文學，為一種不自覺的創作，又具有原始意識的綜合性，故往往與人類的生產、生活、原始宗教活動結合在一起。若談最早的文學形式，首先應當承認，民間文學，又稱口頭文學，為最早的文學形式。

此種民間文學，則反映人類生產勞動、兩性關係、宗教信仰、社會生活及感情等，乃為流傳在人類口頭中的口頭創作文學。其中傳說故事，又稱民間故事，主要包括神話、傳說、故事、童話、寓言、笑話等，隨著與歷史、文物及事件的關係，又反映人類幻想與濃厚的藝術加工的因素，遂長期留傳。<sup>153</sup>

古老文學形式的神話，構思許多有關圖騰，或與已有親密關係的崇拜對象的動人故事，經過多次的幻想性與積累性描述，便出現生動的神話。尤其蘊含著形象特點與敘事成分的原始神話，描述人類企圖控制或征服自然有關的內容。此種內容，無論開闢神話、始

<sup>153</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁318~327。

祖神話、動植物神話，以及其他自然神話，均含有不僅與巫術思想互相一致，並且往往互相結合在一起。如神話中的奇禽異獸、怪神怪物、以及氏族神、部落神、雷神、雨神等，誇張與想像的形態，皆為巫術的思想基礎。

## 2. 神話的內容

中國北方開天闢地神話中之女媧，為一位挽救即將毀滅之世界的女神，其救世界時運用的煉石、斬鯀、殺龍等內容，有著巫術的目的與背景，以及運用巫術的手段，說明此種事實均能歸納於巫術特色的一面上。<sup>154</sup>

若視治水英雄大禹的神話，禹被歷史化以後，稱為聖君，但早有人指出，禹乃為古代一位大巫，<sup>155</sup> 又留下巫舞中的「禹步」，<sup>156</sup> 此種事實亦不能與巫術的因子完全分開。

此外，許多神話的保存，多數在於各民族創世史詩、古歌及宗教經典中，並且在巫者主持的大型祭儀中，大多再經由巫者的演唱與整理，故神話所完成的乃為巫術的功能，或與巫術儀式結合在一

<sup>154</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁264~309。

<sup>155</sup> 參見宋兆麟，《巫與巫術》，其云：「大禹本人就主持祭祀、占卜活動，《海內十洲記》：『禹祠上帝於北河，歸大功于九天』。禹鑄九鼎也與宗教活動有關，《拾遺記》卷二：『鼎中常滿，以占氣象之休否。』為了祭祀的需要，當時已有專門的祭器。《韓非子·十過》：『禹作為祭器，墨漆其外，而朱畫其內，綬帛為茵，蔣席頗緣。』由此看出，禹本身就是一個祭司。」，頁8。

<sup>156</sup> (漢)揚雄，《揚子法言》，卷十，〈重黎〉，謂：「昔者姒氏治水土而巫步多禹。」其文下，李軌注云：「禹治水土，涉山川，病足，故行跛也。……而俗巫多效禹步。」巫步因而又稱為禹步，則當時巫舞的一種表現，頁150。

起，便具共同發揮的功能。

於中國古代，崇信巫鬼、崇拜神祇極甚的地方之一，為以楚文化為中心的地區。<sup>157</sup>

於 1973 年在長沙子彈庫楚墓，發現一幅「人物馭龍帛畫」，此墓與在 1942 年出土楚繒書的同一墓，關於繒書的內容與巫者的關係，已有相當詳盡的研究。發掘者對此畫加以解釋，其云：

在中國古代傳說中，人神都可以乘龍到天上去或者遨遊太空。……畫作舟形，似是在沖風揚波。……古代傳說中的神山多在海中，因此求仙登天必須經過滄海。<sup>158</sup>

神話中的龍，即為古代巫者駕中遠游時的助手，又為助巫通天的工具。<sup>159</sup> 據瞭解，子彈庫的墓主為楚的一位巫者，繒書為其職業手冊，帛畫為其溝通天地工作的造型。<sup>160</sup>

此外，《山海經》此部奇書，長時間無法考定其作者，既然如此，現今的研究者傾向以此書為「巫以記神事」的巫書，認為楚國

<sup>157</sup> 對於楚國的巫風盛行，茲錄二舉文獻記載為例，《桓子新論》便有其記載，其云：「昔楚靈王驕逸輕下，簡賢務鬼，信巫祝之道，齋戒潔鮮，以祀上帝。禮群神，躬執羽絨，起舞壇前，吳人來攻，其國人告急，而靈王鼓舞自若，顧應之曰：『寡人方祭上帝，樂明神，當蒙福祐焉。』不敢赴救，而吳兵遂至，俘獲其太子及后，甚可傷。」(漢)桓譚、(清)孫馮翼注，《桓子新論》，頁 23。此外，屈原的《楚辭》〈九歌〉，即為極其巫歌性質的祭歌。由此可知，楚國的巫風如何盛行。

<sup>158</sup> 文物出版社編，《長沙楚墓帛畫》，〈說明〉。

<sup>159</sup> 張光直，《考古學專題六講》，頁 104~107。

<sup>160</sup> 張光直，《考古學專題六講》，頁 104~107。

或楚地的知識份子(包括巫者)，再加以整理編寫而成，又由巫者流傳至後世。<sup>161</sup>

居住在中國西南滇、川、藏交界的金沙江流域的納西族，自古已有自己獨立的語言與古老的象形東巴文，以其古老的象形文字寫成卷帙浩繁的東巴經。<sup>162</sup>

此經書記載不少神話的內容，如記載關於創世、人類起源、納西來源、祭天起因等的神話內容之《崇邦統》，記載關於掌管大自然的蘇龍神的神話內容之《休曲蘇埃》，記載關於虎的來歷的神話內容之《拉統貝》，記載關於女巫與卜經起源的神話內容之《本杞過書》，記載關於鎮妖的神話內容之《什羅颯》，記載關於窩英都奴殺鬼的神話內容之《猛厄緒》，記載關於找藥的神話內容之《崇仁潘迪徹舒》，記載關於戰爭的神話內容之《東埃術埃》，記載關於判明善惡的神話內容之《多格颯》等，諸如此類，不勝枚舉。<sup>163</sup>

此種東巴經的神話，不惟其內容已有濃厚的巫術性，並且其書由巫者整理編寫而成，以及留傳後世。

<sup>161</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁264~309。另見於袁珂的〈山海經寫作的時地及篇目考〉，《中華文史論叢》，第七輯，1978年，頁147~171。以《山海經》為巫書的看法，如魯迅的《魯迅全集》，第九卷，〈中國小說史略〉，其云：「蓋古之巫書也。」，頁31。

<sup>162</sup> 呂大吉、何耀華合編，《中國原始宗教資料叢編》，頁11~15。另見於戈阿干，《東巴骨卜文化》，頁181~207。

<sup>163</sup> 呂大吉、何耀華合編，《中國原始宗教資料叢編》，頁320~357。

#### (四) 對歌謠的影響

歌謠為以歌唱的方式表達的有音調的文學形式，亦為人類早期的口頭創作文學之一。

此種歌謠的種類則有生產歌謠、情歌、巫歌、兒歌、生活歌等，不計其數。即使如此，此類例證雖甚多，特點均在短小、簡潔、抒情性強而已。在此基礎上又發展為史詩與敘事詩，其中的史詩，又包括創世詩與英雄詩。<sup>184</sup>

人類在比較原始的勞動生產中，若需共同協力時，以一唱眾和而調節勞動動作，並且減輕體力又提高效率。若談男女求偶之時，能否唱好歌，則為衡量對方具有才能的重要標誌，故能歌善舞者求偶容易，否則求偶極難，範圍有限，缺乏求偶的競爭能力。正因為如此，情歌為最早出現的詩歌形式。

巫辭中的禱求詞，在祭祀鬼神時所誦的歌謠，兩者皆為祈求鬼神的頌詞。《詩經》，則為音樂伴奏演唱的詩歌總集，大體分為頌、雅、風三種曲調，其中的頌即為有舞蹈動作的祭神歌曲，以琴、磬、鐘、鈸等樂器伴奏，其詩句往往質樸無華。葉慶炳在《中國文學史》中有其記載，其云：

頌之詩有祀神者，有祭祖者。祀神以祀農神之詩較多，此一現象，無疑與農業社會有關。祭祖詩以祭文王武王詩較多，蓋二王為周代開國之君。無論祀神之詩或祭祖之詩，

<sup>184</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁318~327。

所流露之情感均極虔誠。<sup>165</sup>

據此可以得知，巫辭中的禱求詞，對《詩經》的頌有至大的影響。

至於屈原的《楚辭》，基於楚巫神話的因子與其心理，以及巫與神交職在一起的觀念，運用楚地豐富的神話巫術材料，遂編制成瑰麗的詩篇與不朽的傑作作品。朱熹在《楚辭集注》〈九歌〉中便表達其意見，其云：

九歌者屈原之所作也。昔楚南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祀。其祀必使巫覡，作樂歌舞，以娛神。<sup>166</sup>

據此可見，楚歌為極具巫歌性質的祭歌。除〈九歌〉之外，在〈招魂〉篇中的記載，諸如自然崇拜、水神祭祀、禮祈亡魂、迎送神祇、巫與神交合、日月觀念等等，巫的活動痕跡十分明顯。<sup>167</sup> 如此一來，《楚辭》中的諸多有關祭儀內容，莫不以巫術為源本。由此得見，先秦的文學名著《詩經》與《楚辭》，均與巫有一定淵源。

至今在中國少數民族中，仍然流傳的祭詞類的禱神歌，亦含有豐富的巫術之趣味。茲錄一首苗族的打獵祭辭為例，其謂：

<sup>165</sup> 葉慶炳，《中國文學史》，頁 11。筆者茲錄一首為例，〈清廟之什·清廟〉，其云：「維天之命，大平告文王也。『維天之命，於穆不已！於乎不顯！文王之德之純，假以溢我，我其收之。駿惠我文王，曾孫篤之。』」《十三經注疏》《毛詩》，〈周頌〉卷十九之一，〈清廟之什·清廟〉，頁 583~584。

<sup>166</sup> (宋)朱熹，《楚辭集注》，卷二，〈九歌〉，頁 39。

<sup>167</sup> 過常寶，《楚辭與原始宗教》，頁 41~136。

司野獸之神啊，  
請聽我們的禱告吧！  
我們把酒和諸獸獻上，  
請收下吧，  
我們是來打獵的，  
我們用這些貢物換野獸，  
熊換熊，虎換虎，野牛換野牛，  
一點也不虧你呀，  
請求你快放出野獸吧，  
若天神降罪於你，  
就以面獸來充抵，  
就用衣毯充抵獸皮吧。<sup>168</sup>

此種祭詞，最初較短，尚屬於散文性質，後來為加強記憶、感染力，以及便於流傳等的目的，不斷豐富，反覆加工，遂編成帶有韻味的歌曲，又稱巫詞神歌。此種歌詞，則可謂人與神之間的交流工具。

此處應注意者，此種祭詞另有一種重要特徵，特別在舉行祭祀時，即多與樂舞結合，遂形成語言(祭詞)、聲音(音樂)及形體(舞蹈動作)相結合的綜合文藝形式。<sup>169</sup>

<sup>168</sup> 轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁323。

<sup>169</sup> 此種樂舞結合的綜合文藝形式的例證，如《黑龍江志稿》，卷六，〈風俗祭禮〉有其記載，其云：「(滿族)祭時，有專習跳舞者，名薩瑪，……腰與手足盤旋舞動，鼓聲、鈴聲一時并作，又誦又唱



## （五）對戲曲的影響

戲曲為比較晚起的文學形式，亦為人類早期的口頭創作文學之一。此戲曲的內容，則包括評書、鼓詞、彈詞、快板、相聲、快書及小戲等。<sup>170</sup>

戲劇的雛型已孕育於原始勞動歌舞中，不惟源於模擬原始勞動情景與勞動動作，又出於捕獵活動或採集的動作，故有以簡單粗朴的舉手投足等動作。如《呂氏春秋》〈仲夏紀〉，〈適音篇〉的記載，其云：

昔葛天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌八闕。<sup>171</sup>

此文則描寫古人執著牛尾，一邊投足，一邊唱歌，更為具體的原始歌舞的形態。此種原始舞蹈經常與原始祭祀，或與原始宗教活動聯在一起，多含有祈福或求神、祭神、娛神活動，並大多圍繞著慶祝豐收、爭鬥勝利、驅除鬼疫、祭祀祖先等活動。

於中國戲曲的形成與發展中，古巫的活動有著十分重要的意義。王國維在《宋元戲曲考》中，云：

古代之巫，實以歌舞為職，以樂神人者也。……或偃蹇以象神，或婆娑以樂神，蓋後世戲劇之萌芽，已有存焉者矣。<sup>172</sup>

---

歌。」轉引自宋兆麟，《巫與巫術》，頁324。

<sup>170</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁318~327。

<sup>171</sup> 《四部精要·子部》《呂氏春秋》，卷五，〈仲夏紀·適音〉，567。

<sup>172</sup> 轉引自張紫晨，《中國巫術》，頁290。

則認為中國戲劇，起源於古巫即古優。

正如在本書第四章〈殷商甲骨卜辭所見之巫術〉篇中業已指出，儺舞的活動，則為在求醫治病、逐鬼驅疫及祭神求穀儀式中，巫者所施的巫術活動。《說文解字》〈儺〉字便有其記載，其云：

儺，行有節也，從人難聲。《詩》曰：『佩玉之儺。』<sup>173</sup>

(清)段玉裁注於其下，其云：

按此字之本義也，其歐疫字，本作難。自假儺為歐疫字，而儺之本義廢矣。<sup>174</sup>

據此可見，「儺」的本義字為「難」，有歐疫之義。又《周禮》〈占夢〉亦有其記載，其云：

遂令始難歐疫。<sup>175</sup>

由此可見，儺舞為一種驅鬼去邪巫術。又在《論語》〈鄉黨篇〉的記載：「鄉人儺，朝服而立於阼階。」之下，朱熹的《集註》云：

儺所以逐疫，周禮方相氏掌之。……儺雖古禮而近於戲，亦朝服而臨之者，無所不用其誠敬也。<sup>176</sup>

據此可以看出，具有戲劇性的儺舞，本事為頭戴面具而求醫治病、逐鬼驅疫及祭神求穀儀式中所施的活動，則為一種巫術活動。

<sup>173</sup> (清)段玉裁注，《說文解字注》，第八篇注上，〈儺〉，頁372。

<sup>174</sup> 同上。

<sup>175</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十五，〈占夢〉，頁808。

<sup>176</sup> 《論語集註大全》，卷十，〈鄉黨〉，頁208~209。

「儺」，古人亦稱為「俱」或「俱頭」，<sup>177</sup> 作戴面具之形，乃巫者扮演成鬼怪之狀而舞，以祀神娛人。顧樸光等編的《中國巫文化 -- 儺戲面具藝術》一書中，云：

儺戲淵源於儺祭和儺舞，儺祭和儺舞起源於遠古驅鬼逐疫的巫術活動，其歷史可上溯到文字形成以前的氏族社會。商周時期，卜巫之風大盛，大的儺祭活動每年舉行三次，時間是季春、仲秋和季冬。前兩次祇有天子和貴族才能參加，稱為「國儺」或「天子儺」，後一次才下及庶人，稱為「鄉人儺」。主持儺祭的中心人物名叫「方相氏」，祭祀時他頭黃金四目面具，模樣猙獰可怖。<sup>178</sup>

由此可見，儺舞為古代巫術活動時的一種動作，且最富有戲劇性的巫儀之一。不盡如此，迄今貴州省的漢、苗、布依、侗、土家、彝、瑤、仡佬等八個少數民族，則成為保留儺戲最多的一個省區。

由此觀之，巫者的舞蹈表演強化中國戲劇的表演性，<sup>179</sup> 換言

<sup>177</sup> 李孝定在《甲骨文字集釋》，〈俱〉字之下，即謂：「按，字象一人戴假面具之形。本所殷虛發掘獲一假面具，銅制兩目、兩耳，各有一穴，目上之穴所以視物，耳上之穴則所懸『茲』形之飾者也。當即為此字所戴之物。」李孝定，《甲骨文字集釋》，第十四，〈存疑待考〉，〈俱〉字，頁4542~4544。

<sup>178</sup> 顧樸光等編的《中國巫文化 -- 儺戲面具藝術》，頁1。

<sup>179</sup> 對於儺舞影響中國戲劇的看法，在歐陽子倩的《中國舞蹈史》中即有其記載，其云：「大儺在以後的發展中，娛人的成分越來越重。近代廣西、江西等地農民在驅儺之時，主要的已不是去人家驅鬼逐疫，而是在戲台上作表演。表演的節目很多，一般都說『能連演三天三夜』。節目中有《三國演義》、《西遊記》的故事，也有民間

之，巫術的活動，於戲劇的娛神、祭祀、還願的活動中，便尋求更發展的新路。

## （六）對小說的影響

漢以後出現的志怪小說類，記載奇聞異事、荒誕不經、精怪傳說等，則為巫風與道教的影響下的產物。魯迅在《中國小說史略》一書中，云：

中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。<sup>180</sup>

據此可以得知，諸多志怪小說，如《博物志》、《異苑》、《搜神記》、《搜神後記》、《太平廣記》、《玄怪錄》、《續玄怪錄》、《酉陽雜俎》，以及唐宋傳奇等，其與巫風的關係，則不言自明矣。

不寧唯是，明代的「神魔小說」即《封神演義》、《西游記》，以及「人情小說」的《金瓶梅》，皆在巫、釋、道之間文學

傳說和神話，像『開山』、『射日』、『丞相操兵』、『孟姜女』、『董永賣身』等。也有一些是表現日常生活的，如『耕種郎』、『紡織娘』等。表演內容的增多，不僅豐富了面具，也豐富了音樂和舞蹈。在這樣長期發展演變中，更有些地區已發展到歌、舞、白俱全，儼然是戲曲規模了。如湖南道縣、祁陽等地的『鬼臉戲』、新邵的『儺堂戲』、湘西的『儺願戲』，湖北的『儺戲』等就是。」歐陽子倩，《中國舞蹈史》，頁177~178。

<sup>180</sup>

魯迅，《魯迅全集》，第九卷，〈中國小說史略〉，頁31。

描寫發揮得淋漓盡致。此外，清代的《紅樓夢》，其作品之中滲透的有關巫術的描寫，亦不乏見之。若視明人羅貫中所著的《三國演義》，其中諸葛亮臨終時的一段耳熟能詳的記載，亦含有豐富的巫術色彩，茲舉其故事為例，其謂：

正論間，忽報費禕到，孔明請入問之。禕曰：『魏主曹叡聞東吳三路進兵，乃自引大軍至合肥，令滿寵、田豫、劉劭分兵三路迎敵。滿寵設計盡燒東吳糧草戰具，吳兵多病。陸遜上表於吳王，約會前後夾攻，不意齎表人中途被魏所獲，因此機關洩漏，吳兵無功而還。』孔明聽知此信，長歎一聲，不覺昏倒於地；眾將急救，半晌方甦。孔明歎曰：『吾心昏亂，舊病復發，恐不能生矣！』是夜，孔明扶病出帳，仰觀天文，十分驚慌；入帳謂姜維曰：『吾命在旦夕矣！』維曰：『丞相何出此言？』孔明曰：『吾見三台星中，客星倍明，主星幽隱，相輔列曜，其光昏暗；天象如此，吾命可知！』維曰：『天象雖則如此，丞相何不用祈禳之法挽回之？』孔明曰：『吾素諳祈禳之法，但未知天意若何。汝可引甲士四十九人，各執皂旗，穿皂衣，環繞帳外；我自於帳中祈禳北斗。若七日內主燈不滅，吾壽可增一紀；如燈滅，吾必死矣。閒雜人等，休教放入。凡一應需用之物，只令二小童搬運。』……孔明自於帳中設香花祭物，地上分布七盞大燈，外布四十九盞小燈，內安本命燈一盞。孔明拜祝曰：『亮生於亂世，甘老林泉；承昭烈皇帝三顧之恩，託孤之重，不敢不竭犬馬之勞，誓討國賊。不意將星欲墜，陽壽將終。謹書尺素，上告穹蒼：伏望天慈，俯垂鑒聽，曲延臣算，使得上報君恩，下救民

命，克復舊物，永延漢祀。非敢妄祈，實由情切。』拜祝畢，就帳中俯伏待旦。次日，扶病理事，吐血不止。日前計議軍機，夜則步罡踏斗。

……孔明在帳中祈禳已及六夜，見主燈明亮，心中甚喜。姜維入帳，正見孔明披髮仗劍，踏罡步斗，壓鎮將星。忽聽得寨外吶喊，方欲令人出問，魏延飛步入告曰：『魏兵至矣！』延腳步急，竟將主燈撲滅。孔明棄劍而歎曰：『死生有命，不可得而禳也！』

……是夜，孔明令人扶出，仰觀北斗，遙指一星曰：『此吾之將星也。』眾視之，見其色昏暗，搖搖欲墜。孔明以劍指之，口中念咒，咒畢急回帳時，不省人事。……眾將近前視之，已薨矣。時建興十二年秋八月二十三日也，壽五十四歲。<sup>181</sup>

此文中的「仰觀天文」、「祈禳之法」、「設香花祭物」、「命燈一盞」、「拜祝」、「踏罡步斗，壓鎮將星」、「口中念咒」等諸般措施，均未嘗不具有巫術性質。

由此觀之，上述舉例的文學作品承繼巫風之脈絡，至為明顯，則勿庸置疑矣。

對於巫術色彩濃厚的小說類，予以極其重要的材料，則有應劭的《風俗通義》一書。其書在對各種習俗的集解中，敘述敬鬼神之

<sup>181</sup> (明)羅貫中，《三國演義》，第一百三回，〈上方谷司馬受困·五丈原諸葛禳星〉，以及第一百四回，〈隕大星漢丞相歸天·見木像魏都喪膽〉，頁920~925。

盛衰變換，如祭社神、稷神、灶神、雨師，以及臘、祖、禋、滕等類，均有輯錄。此外，梁宗懷的《荊楚歲時記》，對各歲時節日中之巫術觀念與巫術性活動，亦多有描述。

如此一來，此類書籍，於習俗的記述中，多反映巫術的具體內容。

## 二． 思想方面

中國古代的巫術，對思想方面予以巨大的影響，尤其對於後起的陰陽五行思想與道教思想上，打上深深的烙印。

關於巫術對思想方面的影響，分為對陰陽五行思想、對道教思想，以及對佛教思想的影響等，分別詳細論述於下。

### （一） 對陰陽五行思想的影響

有關陰陽的記錄，在《荀子》的〈王制〉篇中便有其記載，其云：

相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，樞巫跛擊之事也。<sup>182</sup>





據此可以得知，於有關其普遍應用方面上，陰陽觀念的所由產生，即具有原始占卜所包含的意義，故屬於巫者職能的一種巫術內容。


陰陽此名詞，極早便產生，殷商甲骨文中「𠂔」字，于省吾即認為陰晴之陰，<sup>183</sup> 此外，甲骨文的「𠂔」字，一般學者皆認為


<sup>182</sup> 《四部精要·子部》《荀子》，卷五，〈王制〉，頁400。


<sup>183</sup> 詳見于省吾主編，《甲骨文字詁林》，〈𠂔〉字，其云：「第一期

陽。<sup>184</sup> 雖未見並用的例子，但上面的例子便可以證明，陰陽兩字在殷代已出現。若視古籍文獻上的記載，如《禮記》〈禮運〉、<sup>185</sup>《老子》、<sup>186</sup>《易經》〈易說卦傳〉、<sup>187</sup>《荀子》〈王制〉、<sup>188</sup>

甲骨文『𩇑』字習見，作或，舊不識，《甲骨文編》謂『從佳從今，《說文》所無』。按𩇑字從，即今字的省體。今字在偏旁中多省作，詳釋舛。今擇錄幾條有關𩇑字甲骨文於下，並加以闡述。

一、不，𩇑？十一月。（《乙》九五）


二、征𩇑？（《乙》一九四）

三、戊寅，𩇑不(否)？（《乙》三五〇）

四、丙辰卜，丁子其𩇑印，允𩇑。（《乙》三〇七）

五、戊戌卜，其𩇑印，翌日啟，不見云(雲)。

（《乙》四四五）

六、丁未𩇑。戊申卜，已啟，允啟。戊申卜，已其雨，不雨，啟，少。（《乙》四四九）

𩇑即雉字，《說文》：『雉，鳥也，從佳今聲。春秋傳有公子苦雉。』甲骨文以𩇑為天氣陰晴之陰，不作雉鳥字用。前文所引六條的𩇑字如讀為陰晴之陰，無一不合，而五、六兩條以𩇑與啟對貞，更是顯明的驗證。」，頁 1700~1701。另見此𩇑字，松丸道雄、高嶋謙一合編的《甲骨文字字釋綜覽》，除于省吾認為陰晴之陰之外，其他甲骨學者保持不同的見解，即許進雄認為其義若今之霧的「𩇑」，頁 120。

<sup>184</sup> 詳見于省吾主編，《甲骨文字詁林》，〈陽〉字，頁 1267。亦可參見於松丸道雄、高嶋謙一合編的《甲骨文字字釋綜覽》，頁 381。

<sup>185</sup> 《十三經注疏》，《禮記》，卷二十二，〈禮運〉，其云：「是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命。」，頁 1426。

<sup>186</sup> 余培林注譯，《新譯老子讀本》，〈四十二章〉，其云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為



《呂氏春秋》〈仲夏紀〉、<sup>189</sup>《莊子》〈則陽〉<sup>190</sup>等，總之在戰國末年的書籍中，較為常見之。戰國末期，如鄒衍之輩，極力提倡陰陽變異之學，<sup>191</sup> 至於漢代董仲舒的《春秋繁露十七卷》〈陰陽義〉、<sup>192</sup> 班固的《白虎通義》〈情性〉，<sup>193</sup> 以及劉安所著的《淮

和。」，頁 76。

<sup>187</sup> 《十三經注疏》，《易經》，〈易說卦傳〉，其云：「昔者聖人之作易也。幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性，以至於命。」，頁 93。

<sup>188</sup> 《荀子》〈王制〉云：「相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。」《四部精要·子部》《荀子》，卷五，〈王制〉，頁 400。

<sup>189</sup> 《呂氏春秋》〈仲夏紀〉云：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。……萬物所出，造於太一，化於陰陽。」《四部精要·子部》《呂氏春秋》，卷五，〈仲夏紀〉，頁 566。

<sup>190</sup> 黃錦鉉注譯，《新譯老子讀本》，〈則陽〉，其云：「(大會調曰)，是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也。」，頁 302。

<sup>191</sup> 《二十五史》《史記》，〈孟子荀卿列傳〉，其云：「其次驪衍，後孟子。驪衍睹有國者益淫後，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃觀陰陽消息而作怪迂之變，始終、大聖之篇十餘萬言，其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。」，頁 265。又在《漢書》，卷二十五上，〈郊祀志〉，其云：「依於鬼神之事，驪衍以陰陽主運，顯於諸侯。」，頁 119。鄒衍者，出生於齊威王、宣王之時(約公元前三〇五~二四〇年)，戰國末期五行家的一個重要領袖，主張五行爲五德論。此稷下鄒衍之徒論述終始五德之運，於是五行玄學漸次流行於各派思想中。

<sup>192</sup> 《春秋繁露十七卷》〈陰陽義〉云：「天道之常，一陰一陽，陽者天之德也，陰者天之刑也。跡陰陽終歲，以觀天之所親而任成天之功，猶謂之空空者之實也。」此處之外，亦可多見此例。《四部精

南子》一書，<sup>194</sup> 更明顯地說出陰陽觀念。正如前面業已所陳的《易經》一書，基於陰陽奇偶的符號與數字而成書，在陰陽理論方面頗受重視，故引起許多學者的關心與研究。不僅如此，道教所尊崇的《抱朴子》<sup>195</sup> 亦然。

由此可知，上面所舉的諸類文獻，皆深受陰陽家思想的影響。

此陰陽觀念常運用於其他事類，如干支、五行、人體、季候、方位、月令、律中、聲音、味、臭、色，以及所代表各種意義的帝、神、精靈等，皆統屬於陰陽兩類系統內。

五行的基本概念，基於金木水火土五種元素相對運動，謂宇宙的一切現象皆有一定的秩序，均受必然的法則所制約。因此，能配合同類的構成元素，便可得一定的結果，與此相比，配合相反或不能相容的物質，便有抗拒的結果。巫者在諸多方面的巫術上，取其同類象徵的意義互相配合運用，例如，求雨屬水，故須動陰；止雨須助火抑水，故須動陽；春祭須在東方，須以甲乙日，祭色用青等等，諸如此類，不勝枚舉。此種五行的原理，於中國巫術的發展上，實有莫大的影響。

要·子部》《春秋繁露十七卷》，卷十二，〈陰陽義〉，頁 814。

<sup>193</sup> 《白虎通義》〈情性〉云：「情性者，何謂也？性者，陽之施；情者，陰之化也，人稟陰陽氣而生。」《四部精要·子部》《白虎通義》，卷三下，〈情性〉，頁 847。

<sup>194</sup> (漢)劉安著、高誘注，《四部精要·子部》《淮南子》，卷三，〈天文訓〉云：「故天先成而地後定，天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」，頁 686。

<sup>195</sup> 《抱朴子》〈地真〉云：「一能成陰生陽，推步寒暑。」《四部精要·子部》《抱朴子》，卷一八，〈地真〉，頁 989。

殷代甲骨文中雖未盡見五行的文字，但在《尚書》〈洪範〉篇中曾記載，周武王克商後，訪於箕子，箕子陳述「洪範九疇」，其謂：

一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。  
水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。  
潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。

<sup>196</sup>

又《莊子》〈天運〉亦云：

巫咸詔曰：『來！吾語女。天有六極、五常，帝王順之則治，逆之則凶。』<sup>197</sup>

由此可以類推，商代已有五行觀念的可能。<sup>198</sup>

<sup>196</sup> 《十三經注疏》《尚書》，〈周書〉，卷十二，〈洪範〉，頁188。

<sup>197</sup> 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，〈天運〉，頁179~191。近人黃錦鉉注於下，其云：「巫咸詔，古代神巫，殷中宗相，詔是他的名。六極是上下四方，也叫六合。五常也叫五性，這裡作五行講。謂五行相生相克，自然運行在六合之中。」

<sup>198</sup> 對於商代已有五行觀念的可能性，憑友蘭引證古籍文獻，認為五行觀念出現於西周時期，其云：「由於生產的發展和科學知識的進步，在西周出現了後來唯物主義哲學中的兩個重要範疇，「五行」和「陰陽」。在《書經》中的〈甘誓〉中，出現有「五行」的這個名詞。……作為一個整篇的著作看，〈洪範〉可以是比較晚出的，而且也還是一種帶有宗教氣味的說教。但是其中的「五行」的觀念可能是西周已有素樸唯物主義的哲學觀點的萌芽。「五行」的思想，開始發生於西周初期，還有一個證據。《尚書大傳》說：『武

此處應注意者，關於商代干支的應用，亦極為重要。即使如此，對於甲骨卜辭中運用的干支，至今惜尚未可知干支、陰陽及五行有何關聯。此種干支，與後起的《易經》所基礎的陰陽奇偶的符號與數字結合，最大的運用即在於占卜術法上。尤其基於《易經》理論的算命與堪輿，皆完全由於運用此類符號與數字結合的陰陽暨五行概念，相較單純的龜甲卜法為進步。

由此可知，中國的巫術，則根據陰陽五行的觀念及一種象徵原理，深遠滲透至古人的生活中，以此類推，便可知陰陽五行在中國巫術上的地位，以及所內含的範圍。<sup>199</sup>

## （二）對道教思想的影響

巫術的存在與發展演變，與人類的習俗心理、原始崇拜等各種意識形態交織在一起，互相影響又相輔相成。中國土生土長的道教，便具有濃厚的巫術色彩。因此，研究道教的來龍去脈，必須從巫教入手。

茲試舉以上刀梯動作為例，前已言之，巫者在施行逐疫送瘟的

---

王代紂，至於商郊，停止宿夜。士卒皆歡樂達旦，前歌後舞，格於上下，咸曰：『孜孜無怠。』水火者，百姓之所飲食也；金木者，百姓之所興生也；土者，萬物之所資生，是為人用。』這都是說，五行是對於人的生活有用的五種東西，並說出它們的具體的用處。」憑友蘭，《中國哲學史新論》，頁76~77。即使如此，顧頡剛認為，五德始終說下的政治與歷史，應以五行說起於戰國後期，鄒衍為始創五行者。顧頡剛，《古史辨》，第五冊(下編)，〈陰陽五行之來歷〉，頁343~388。

<sup>199</sup> 詳見梁釗韜，《中國古代巫術 -- 宗教的起源和發展》，頁61~84。

醫療巫術儀式時，表演奇異的上刀梯動作。此種令人驚服的上刀梯表演，在道教施行逐疫送瘟的醫療巫術儀式時，亦可見之。道士置梯子一把於神樓，梯子上每一梯節縛刀一把，道士用薄紙繪符，貼刀口上，然後赤足踏刀口，按步上神樓。

不寧唯是，道教繼承且發展巫術的色彩，除中國民間巫術的巫技、巫法，以及巫者的祀神儀式、巫術中的法器之外，與此同時，其活動內容即驅鬼避邪、捉妖治蠱、呼風喚雨、招魂送亡等，莫不沿著巫術的軌跡，均受巫術的影響。不僅如此，由巫術原始崇拜及思維觀念中，化為道教理論系統中關於天地人鬼的理念，由巫術神鬼觀念建立的神祇譜系，由巫術文化中發展的祈咒與符籙，以及醫療保健煉性而希求長生之道等，均為道教所吸收，則說明中國巫術與道教有其天然的親緣關係。<sup>200</sup>

張道陵創立道教團體之後，道教原理方面的內容雜然茂盛，如神系傳說、治身長生之道、羽化登仙之說、綜合陰陽家、星相家、五行家、讖緯家、堪輿家等，加上神秘色彩日益增多。正如在漢順帝時，琅琊宮獻上其師于吉所得神書一百七十卷之《太平經》，<sup>201</sup>則為一部雜錄陰陽五行、政治倫理、巫術醫方、長生求仙等的道教書。其後完成的《道藏》<sup>202</sup>亦然。

<sup>200</sup> 許地山，《道教史》，頁156~177。另見於張紫晨，《中國巫術》，頁269~286。

<sup>201</sup> 關於《太平經》的成書，在《後漢書》〈襄楷傳〉中有其記載，其云：「初，順帝時，琅琊宮崇詣闕，上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素，朱介、青首、朱目，號《太平清領書》。其言，以陰陽五行為家，而多巫覡雜語。」《二十五史》《後漢書》，卷六十一，〈襄楷傳〉，頁139。

<sup>202</sup> 就所收道教典籍而言，於清朝編纂的《四庫全書》中，歸於《子

如此一來，道教基本上繼承巫風衣鉢，尤其在道教八仙之中，視何仙姑為一位女巫或著名的巫婆的例證，<sup>203</sup> 則說明何以道教走向巫神合一、巫仙合一之道路。再次，道教仙人多能起死回生及解除疑難雜症，則說明道教亦走向道醫結合、醫道合一之道路。由此二者例證可知，自古代之巫至道教之道士，則一脈相承，並成為巫術與道教之間的重要特色。<sup>204</sup>

此外，道教道士的齋醮，亦不少來源於巫者的祀神、祈福等儀式，如同巫者施行儀式，道教道士亦齊備立幕、後奏、發符、招魂、行籙、立幡、誦經、祈禱、投簡、燒紙馬、上功表等等的許多名目。此處引《江津縣志》〈風俗〉的記載為例，其云：

邑俗：士夫之家，亦間有不用僧道者，特最少數。死者沐浴訖，衣以絲綢之屬，以布盛之，仰置於簣上，然燈其下，俗謂之過橋燈。去其床，取臥草，同澡洗之中，燒之。視巾灰上所現之花紋，以卜死者轉生之遲早，蓋道流之言也。喪家必延道士。道士至，亦不用升屋招魂之禮，用紙錢二厚疊，包以黃白紙，注寫死者所著衣服等物數目於上，而燒之，謂之燒老包。對死者陳羹飯，然香燭。道士法冠服，手鐺音而唱之。其語殊鄙俚，大意謂人皆有

---

部，道教類》，共收四十四部，四百三十〇卷。

<sup>203</sup> 張紫晨，《中國巫術》，頁273~274。其云：「有人說，道教八仙中，除呂洞賓外，何仙姑也是一位女巫，而且是有名的巫婆。這話大約是不錯的，她之所以被看作是仙體，多半是因為具有巫覡的本領。」

<sup>204</sup> 任繼愈，《中國道教史·序》，頁1~8。另見於張紫晨，《中國巫術》，頁269~286。

死，為死者寬慰勸餐耳。謂之開咽喉獻羹湯。

古者，置靈座於屍前，椅上置褥，褥上置衣服，衣服上置魂帛。椅前設案，上置香爐、酒盞、果盤、菜碟等。事俗不設椅座，由道士用紅綾墨，書死者諱氏於上，謂之開靈。置靈於案而供獻之。不設魂帛，而有引魂幡，幡上書死者諱氏、生卒年月，插於靈案之旁。靈有屋以紙竹為之，堂室窗戶，鉅細皆備，亦古人明器之意。普通不設銘旌，而士夫家有之，猶未盡失古禮。

既斂入棺，貧無力展奠者，成服後即於次日之晨出柩。富貴之家，則期日不定。柩在堂而僧道並召。僧則諷經禮懺，為亡者說法解脫一切。每日晚，僧侶率隊金饒法鼓，且誦且行，環繞棺外，謂之打繞棺。道流則設壇作法，為亡者開路，法事三日、五日、一日不等，謂之做開路。

初，道士之開靈也，同時必開七單。七單者，自亡者死日起，算四十九日，而七七畢，蓋亦取來復之義，謂亡者之魂，每經一七，必來復也，故每七必作佛事，以度脫之。貧家亦必薦祇，俗謂燒祇子。為化七開七之外，又有推煞之說。推煞者，推算亡者出煞之期也，謂人死後，魂升於天，魄降於地。自死日起，經若干日，魄由地出，其出之高度、煞期之遠近，均以亡命、干支所屬推算。屆期，家屬內外，皆出避，謂之避煞。靈前寢室，篩灰於地，以驗之，亦間有現異跡者，理亦不可解。<sup>205</sup>

205

聶述文等修、程德音等纂，《四川方志之四十八》，《江津縣志》，卷十一之一，〈風俗〉，頁1045~1048。

由此可知，道士從事喪葬儀式活動，其若干項目，特別在道士的招魂活動方面，與巫者活動頗為類似。

至於咒語與符籙，將語言構築成咒語，或托以神意，或與巫儀結合，使之發生使令性作用，以至咒煞的作用，故完成保護自身、治服妖鬼或祓不祥的目的。此事實與巫術的祝詞、禱詞、祈禳之詞，幾乎運用著相同的模式。<sup>206</sup>

由此觀之，道教自始至終積極吸收巫風，如各項巫術有關的古代智慧與民間文化，以及在醫卜巫禪、神仙妖鬼、祭禱祈祀、煉養服食等的內容，並且不斷累積與消化，發展成自身的龐大宗教系統。巫教雖對道教各方面深刻滲透，即使如此，道教成為全國性的宗教以後，對中國整體文化的影響又遠遠大於巫術。

### （三）對佛教思想的影響

佛教的標誌「卐」之形，原為古代印度表示吉祥之標誌，<sup>207</sup> 可

<sup>206</sup> 許地山，《道教史》，頁156~177。

<sup>207</sup> 若參《佛光大辭典》的「卐」字的解釋，其云：「梵語 *Srivatsaksana*。又作万字、萬字、卐字。音譯作室利鞞蹉洛剌囊。意譯作吉祥海雲、吉祥喜旋。為佛三十二相之一，八十種好之一。乃顯現於佛及十地菩薩胸臆等處之德相。長阿含卷一、大本經、大薩遮尼乾子所說經卷六、大般若經卷三八一等，均記載佛之胸前、手足、腰間等處有卐字。於今印度阿摩羅婆提（梵語 *Amaravati*）出土之佛足石，亦刻有數個卐字。卐之形，原是古代印度表示吉祥之標誌。除印度外，波斯、希臘均有此類符號，通常被視為太陽、電光、火、流水等之象徵。在古代印度，佛教、婆羅門教、耆那教均使用之。最早時，古印度人認為此一符號乃存於梵天、毘濕奴（梵語 *Visnu*）、吉栗瑟拏（梵語 *Krsna*）胸部之旋



知在意義上已含有巫術性質。此佛教為東漢時期從印度傳來，經由南北兩路傳入，南路為小乘佛教，北路為大乘佛教，其中西藏為喇嘛教。

佛教自東漢傳入中國內地以後，便結合中國社會歷史及文化的特點，逐漸調整、充實中國化的內容與形式，遂形成為獨具中國地區特色的宗教，表現出有別於印度佛教的特殊精神面貌，以及中國傳統精神的特徵。<sup>208</sup> 換言之，佛教所以能在中國傳播、發展，除適應統治階級的政治需要而外，並與中國固有的傳統文化相結合，其中則包括與巫教的結合。

對於佛教與中國巫教的結合情形，茲試舉幾例說明。首先，佛教方傳來中國之時，佛教禪學的禪定修行工夫，便認為煉形、煉

毛，而普遍視之為吉祥、清淨、圓滿之標相。在佛教，卍字為佛及十地菩薩胸前之吉祥相，其後漸成為代表佛教之標誌。」佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，〈卍〉，頁 2202~2204。

208

對於佛教的中國化，方立天曾言，其云：「所謂佛教中國化是指，印度佛教在輸入過程中，一方面是佛教學者從大量經典文獻中精煉、篩選出佛教思想的精神、內核，確定出適應國情的禮儀制度和修持方式，一方面使之與固有的文化相融合，並深入中國人民的生活之中，也就是佛教日益與中國社會的政治、經濟和文化相適應、結合，形成為獨具本地區特色的宗教，表現出有別於印度佛教的特殊精神面貌和中華民族傳統精神的特徵。佛教是一種系統結構，由信仰、哲學、禮儀、制度、修持、信徒等構成，佛教中國化並不限於佛教信仰、思想的中國化，也應包括佛教禮儀制度、修持方式的中國化，以及信徒宗教生活的中國化。印度佛教傳入中國後，形成了漢地佛教、藏傳佛教和傣族等地區佛教三大支，佛教的中國化，一定意義上也可說就是佛教的漢化、藏化和傣化。」方立天，《中國佛教研究》，頁 2。

神，常祈求肉體飛升的神仙方術。東漢牟融著的《理惑論》便有其記載，其曰：

問曰：『漢地始聞佛道，其所從出邪？』牟子曰：『昔孝明皇帝夢見神人，身有日光，飛在殿前，欣然悅之。明日，博問群臣：「此為何神？」有通人傅毅曰：「臣聞天竺有得道者，號之曰佛，飛行虛空，身有日光，殆將其神也。」於是上悟，遣使者張騫、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，於大月支寫佛經四十二章，藏在蘭臺石室第十四間。』<sup>209</sup>

據此可以得知，東漢論佛教，以神通、養生養身、身體飛升的神仙方士術為之，此無不為與巫術一脈相通。故知當時人，以黃老之學及神仙方士道術的觀念，迎接又理解佛教，因此，與原本印度佛教的宗旨與特質，乃為迥異其趣。<sup>210</sup>

不寧唯是，唐三藏法師玄奘譯的《般若心經》，<sup>211</sup> 全稱《摩訶般若波羅密多心經》，全一卷，乃為中國流傳最廣的佛經之一。若欲精進內容龐大之諸般《般若經》，因於《摩訶般若波羅密多心

<sup>209</sup> 梁慶寅釋譯，《牟子理惑論》，〈經典〉，頁 87~88。

<sup>210</sup> 方立天，《中國佛教與傳統文化》，頁 286~288。

<sup>211</sup> 若參《佛光大辭典》的解釋，其云：「梵名 Pra=jñāpāramitā-hṛdaya-sūtra。全一卷。全稱《摩訶般若波羅密多心經》。略稱《般若心經》、《心經》。玄奘譯。收於大正藏第八冊。心(梵 hṛdaya)，指心臟，含有精要、心髓等意。本經係將內容龐大之《般若經》濃縮，成為表現『般若皆空』精神之簡潔經典。全經舉出五蘊、三科、十二因緣、四諦等法以總述諸法皆空之理。『色即是空，空即是色』一語，即是出自本經。」佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，〈般若波羅密多心經〉，頁 4305。

經》中，已濃縮諸般《般若經》的精髓，故必自《摩訶般若波羅密多心經》始，認為多唱其文而再鑽研經文，必能事半功倍。<sup>212</sup> 此《摩訶般若波羅密多心經》，原為印度佛教的重要經典之一，即使如此，傳譯中國之後，再經與中國傳統迷信的想法相結合，更為獨特的發展，其意義亦益加受重視。故佛教弘傳於漢地之後，至今仍為佛教祭儀時的重要梵唄咒文之一。茲錄其全文，曰：

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受、想、行、識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減，是故空中。無色，無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道、無智、亦無得，以無所得故。菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛故。說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：『揭帝、揭帝、般羅揭帝、般羅僧揭帝、菩提僧莎訶。』<sup>213</sup>

此《摩訶般若波羅密多心經》一文，對佛門徒弟而言，勿論僧俗，

<sup>212</sup> 李開濟，《般若波羅密多心經研究》，頁5。

<sup>213</sup> 大藏經刊行會，《大正新修大藏經》，〈般若部〉，No.251，〈般若波羅密多心經〉，頁848。

皆一心薰習，以清淨心感應，老實受持，換言之，以敬誠的信仰心待之。即使如此，由「大神咒」、「大明咒」、「無上咒」、「無等等咒」、「般若波羅蜜多咒」等的字眼觀之，<sup>214</sup> 此《摩訶般若波羅蜜多心經》，未曾不屬於巫術咒語的範圍之內。此經，傳譯中國之後，與中國傳統巫教的想法相結合，更為獨特的發展。

不寧唯是，西藏佛教徒時常口唱的六字明咒之一的「唵嘛呢叭彌吽」，即梵語「om mani padme hum」，又作「唵麼拏鉢訥銘吽」、「唵摩尼鉢頭迷吽」。其意為「歸依蓮華上之摩尼珠」，即向蓮華手菩薩（梵語 Padmapani）祈求未來往生極樂，此六字明咒為此時所唱的真言。西藏佛教徒相信，此菩薩居在極樂世界（藏語 bde-ba-can）之蓮臺，能救濟祈禱者，又令出離生死。不僅如

<sup>214</sup> 此處之咒，乃屬於真言陀羅尼類。釋東初曾解釋之，其云：「陀羅尼(Dhanani)梵語譯為總持、能持、能遮等。總持或能持，以偈文中具足無量義理，故能總該保持廣大功德善法而不失之謂；能遮者，即陀羅尼的偈文具有神變不可思議的力，能遮斷一切災難，滅除一切障礙，有這種功德，若持誦它，即獲得廣大的利益。真言的原語曼怛羅(maintra)譯為神咒、秘密語、密咒等，即顯示諸佛世尊的本誓，即表現神佛內心的言語，稱為真語、如語、如實語、不妄不異的言音，稱為梵語。含有種種不可思議的功德，能現神變降龍，傳鬼的法力，能除水火災難，病魔等的苦難，具有如此功德利益。真言陀羅尼，原來為印度婆羅門教及民間所信仰的，後來佛教密教化後，採其形式，故有真言陀羅尼，稱為佛說真言陀羅尼，即依於信仰實際的方法構成。原始佛教的經典，很少有這種偈或頌。後來大乘佛教聖典及密教經典漸漸增加，所以釋尊初時未用真言陀羅尼，這無疑來佛教徒的產物。釋東初，《東初老人全集》，〈佛法真義、禪學真義、般若心經思想史、佛教藝術、觀世音菩薩救世精神〉，頁365。

此，佛徒亦認為旋轉此法輪之功德，得以擺脫生死輪迴之苦。<sup>215</sup>故不問僧俗，盛行口唱此六字明咒。據此可以得知，原為祈求未來往生極樂的「唵嘛呢叭彌吽」六字明咒，業已含蓄著濃厚的巫術咒語特徵。

除此之外，敦煌，位於河西走廊之最西端，自漢代以來，此地為中國與西域諸國之交通要衝。佛教自古即傳播於此，所出浩如煙海的經典與真言即咒文等，歷來亦不計其數。其中頗有巫術性質的咒文，在唐代敦煌寫本中的伯二三二二卷〈求夢咒〉，即為良例，全文分為說明與咒文的兩段，其云：

〔說明〕

此是求夢咒，誦七遍，臥時誦，若無所見，至一七日，必有所見。燒香散花佛前，誦一百八遍臥，去(須)臾不共人語，若欲所作，於夢中見。得不得，成不成。

〔咒文〕

那暮勒囊梨蛇蛇，那暮阿梨蛇蛇，波路羈提舍，婆羅蛇菩

<sup>215</sup> 對於「唵嘛呢叭彌吽」即梵語「om mani padme hum」的解釋，其云：「人若一度唱六字明咒中之唵(om)字，其功德能斷死後流轉於天界之途；唱嘛(ma)字，能免輪迴於惡鬼所住之修羅道；唱呢(ni)字，離再受生於人間界之厄；唱叭(pad)字，令人能遠離輪迴畜生道之災難；唱彌(me)字，能脫沉淪於餓鬼道之苦；唱吽(hum)字，能免於死後墜入地獄道之苦。又描出唵字以白色表示天上界，嘛字以青色表示修羅道，呢字以黃色表示人間界，叭字以綠色表示畜生道，彌字以紅色表示餓鬼道，吽字以黑色表示地獄。」參見佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，〈唵嘛呢叭彌吽〉，頁4417。

提薩謠蛇，摩訶薩謠蛇，多擲哆，至梨彌至梨勒勒義義，  
摩訶梨蛇婆路羈提舍，婆燭蛇，莎呵。<sup>216</sup>

此文即為唐人施行禳夢巫術的說明文及咒文，據此可以得知，於唐代敦煌的佛經中，亦有巫術性質的反映。

再以喇嘛教為例，於其傳入之前，藏族信仰本教，納西族信仰東巴教，此兩種宗教，均有與喇嘛教爭勝的現象，即使如此，後來便互相吸收，彼此共存，方使喇嘛教有立足的餘地。例如納西族若遇喪事，既求喇嘛念經，亦請東巴送魂，多數喇嘛或本身兼任東巴。不僅如此，於東巴信仰的神譜中，又有不少喇嘛教的神祇，甚至採用某些喇嘛教儀式。喇嘛教亦然，竭力吸取東巴教的力量與內容，以圖生存。<sup>217</sup>

由此觀之，佛教當傳入中國之時，經歷與本有的巫教想法相結合，更為獨特的發展。因此，於佛教傳入的早期，雖有與傳統的巫教對立或鬥爭，即使如此，後來便互相吸收，彼此融合，以圖生存。此種事實，亦可說明巫術對佛教各方面有深刻的滲透。

### 三．藝術方面

於人類歷史的長河中，巫教曾存在於悠久的時期，當鬼神思想佔有支配地位，巫教必然滲透社會生活的各個領域，文化藝術亦不例外。

<sup>216</sup> 轉引自高國藩，《中國巫術史》，頁380。

<sup>217</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁392。

巫教不僅影響且支配藝術，<sup>218</sup> 又以其作為自己的工具，或以其作為崇拜對象本身，正因為如此，巫教在客觀上促進藝術的產生與發展。與此同時，於巫者的巫教活動時，時常以模仿手段創作某些相應的藝術形象，並且在創作中充滿著感情與想像，故拉緊巫術與藝術的聯繫。

中國古代的巫術對藝術方面予以巨大的影響，尤其在對美術及歌舞的影響上，已顯而易見。關於巫術對藝術方面的影響，分為對美術的影響及對歌舞的影響等，分別詳細論述於下。

### （一）對美術的影響

美術為重要的藝術形式之一，其有裝飾畫、巖畫及雕塑的三項大類。此種美術，其在人類童年時期，曾深受濃厚的巫術加工的因素。

關於巫術對美術方面的影響，將以對裝飾畫、巖畫及雕塑的影響等三類為主，茲分別論之於下。

#### 1. 裝飾畫方面

首先言裝飾畫，則指繪在生產工具、武器及生活器皿上的繪畫，尤其陶器上的裝飾較為流行。

早期的陶器多素面，或有簡單的裝飾，至仰韶文化，其彩陶已有黑紅分明，色彩鮮艷，線條流暢，技法嫻熟，比例適中，具有嚴謹且規整均勻的紋飾。西安半坡出土的彩陶鉢上繪有人面魚身像，在陝西臨潼姜寨遺址出土的彩陶上繪有魚蛙紋，在河南陝縣廟底溝

<sup>218</sup> 白川靜著，范月嬌、加地伸行合譯，《中國古代文化》，頁 148。其云：「藝能的起源，多發源於古代的巫術與巫俗。」

出土的第一期陶器上繪有鳥紋，以及在青海樂都馬家窯出土的陶器上繪有人蛙紋，皆屬於一種裝飾畫的範疇。<sup>219</sup> 前已言之，尤其研究圖騰的學者認為，此種新石器時代彩陶上的動物紋樣及其象徵性紋樣，皆為古代氏族部落的圖騰標誌。<sup>220</sup>

又商周時期的青銅器紋飾，亦多含有巫教內容，如《春秋左傳》便有其記載，其云：

昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神姦，故民入川澤山林，不逢不若，螭魅罔兩(魑魅魍魎)，莫能逢之。用能協於上下，以承天休。<sup>221</sup>

據此可以得知，古人認為，在禮器上鑄造花紋，不啻能助與鬼神溝通，同時亦起一種避邪的作用，故可謂富有巫術性質。正如張光直

<sup>219</sup> 劉錫誠，《中國原始藝術》，頁117~168。

<sup>220</sup> 詳見何星亮，《中國圖騰文化》，頁33~41。對於彩陶上的各種不同的動物紋樣及其象徵性紋樣，何星亮認為，皆為古代氏族部落的圖騰標誌，其云：「首先，……圖騰標誌代表氏族或家族等，是人員熟悉的標記；因而便在彩陶上繪上圖騰標誌。其次，西安半坡上的動物紋樣除魚紋之外，尚有鹿紋和鳥紋等。……有些家族為了與其他家族相區別，便在彩陶上繪上自己的家族的圖騰。第三，……姜寨彩陶上的魚蛙紋和魚鳥紋，表明彩陶的主人是崇奉兩個圖騰的。第四，……一個氏族內各個家族，為了相互區別，便以同一圖騰動物的變體紋樣作為標誌，這樣，從紋樣上可以看出它屬於哪一個氏族，同時也可與其他家族相區分。」此外，另見於劉錫誠，《中國原始藝術》，頁154~168。

<sup>221</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷二十一，〈宣公三年〉，頁1868。



在《考古學專題六講》一書中提出，其謂：

上面所說的《商周青銅器上的動物紋樣》一文裏，我提出了上面這個問題的肯定的答案。這個回答的主要關鍵，是確定了商周青銅器上的動物紋樣實際上是當時巫覡通天的一項工具。<sup>222</sup>

據張光直的研究得知，在商周時期的青銅器紋飾，便為巫者通天的一項工具。

就巫術對繪畫方面的影響，茲錄「人物馭龍帛畫」為例。正如前面業已所陳，學者對繒書的內容，以及與巫者的關係，已有相當詳盡的研究。發掘者對此畫加以解釋，其云：

畫的正中為一有鬚鬚的男子，側身直立，手執韁繩，駕馭著一條巨龍。龍頭高昂，龍尾翹起，龍身平伏，略呈舟形。在龍尾上部站著一鶴，圓目長喙，昂首仰天。人頭上方為輿蓋，三條飄帶隨風拂動，畫富左下角為一鯉魚。<sup>223</sup>

由此描寫不難得知，此「人物馭龍帛畫」的繪畫，便與巫者有密切的聯繫。據瞭解，子彈庫的墓主為楚的一位巫者，繒書為其職業手冊，帛畫為其溝通天地工作的造型。<sup>224</sup>

由是觀之，籠罩遠古社會的巫術觀念，自然在裝飾繪畫藝術上，則打上深刻的烙印。

<sup>222</sup> 張光直，《考古學專題六講》，頁98。

<sup>223</sup> 文物出版社編，《長沙楚墓帛畫》，〈說明〉。

<sup>224</sup> 張光直，《考古學專題六講》，頁104~107。

## 2. 巖畫方面

除裝飾畫之外，在巖石上繪制或雕琢物象的巖畫，內容有狩獵、祭祀、舞蹈、神像等，多半含有相當濃厚的巫教因素。有關巫術對巖畫方面的影響，分為中外地區以舉例，茲簡略論述於下。

首先，就外國地區的巖畫而論，舊石器時代晚期發現的狩獵主題的美術壁畫，最能表示宗教的意義，幾乎全屬於巫術作用，故有人主張巫術為美術之起源。因為舊石器時代晚期巖畫似與巫術之發展極為有關，便具有其實際的用途。明確言之，首先為巫術方面之應用。

若舉例說明，在法國或西班牙發現的有彩色之駿犂壁畫，其腹部有人類之手痕。據人類學家之研究，認為此種手痕，乃為一種制服野獸之巫術象徵。又北美威斯康星州的洞穴中發現四足獸繪畫，腹部繪有三角狀或箭頭之象徵，此等繪畫亦可視為含有巫術的象徵意義。此外，壁畫多發現在岩洞之深部陰暗處，便證明此等繪畫既非用於鑒賞，更非用於裝飾，則為與巫術觀念有關。

此種為數甚多的狩獵的美術壁畫，據人類學家的研究，認為為出行狩獵前的一種巫術儀式，乃象徵著在獵場上射殺此種動物。<sup>225</sup>

就中國地區的巖畫而論，其宗教上的意義，與外國地區相照，並無二致。

若舉例說明，於中國地區，曾發現多數重要的考古遺跡，其遺跡多屬於古代時期，其中之一乃為廣西左江流域崖壁畫。此左江流

<sup>225</sup> 參見宋兆麟，《巫與巫術》，頁 349~359。另見於梁劍韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，頁 135~192。

域崖壁畫，位於江邊懸崖上，其中絕大部分位於江水轉彎處，居高臨下，迎著江水。於眾多壁畫中，以寧月花山崖壁畫為最大，保存良好，其畫高 40 米，寬 211 米，可辨認的人物有 7819 人，皆為赭紅色顏料繪製。除人物之外，亦有犬、鳥、船、刀、劍、鐘、銅鼓等的形象。既然如此，其中心形象為人，雙手曲叉上舉，腿部叉開作屈蹲狀或兩腿下屈成半蹲式，頭形與髮飾富於變化。此種形象，於巫者與參祀者祭祀時，象徵以樂舞取悅於水神之狀。（圖 21）

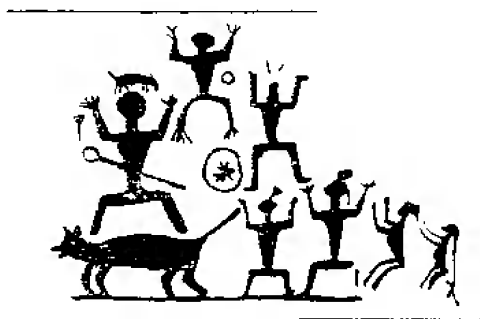


圖 21 左江崖壁畫

根據對崖壁畫，以及廣西民族學的田野考古調查，此地頻頻傳出洪水，因此崖壁畫與水災結下不解之緣，極可能為駱越人祭祀水神時留下的遺跡。

由是觀之，崖壁畫的內容，以及高聳懸崖陡壁上的刻畫，可說此崖壁畫並非出於審美動機，乃為一種超自然的、神聖的信仰所驅使，即謂巫教信仰所調動的巨大衝動。<sup>226</sup>

### 3. 雕塑方面

於巫教活動中，巫者不僅運用繪畫工具，並且時常利用雕塑於

<sup>226</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁 168~177。

巫教活動中。對於巫術與雕塑結合的情形，宋兆麟在《巫與巫術》一書中，曾謂：

雕塑在藝術史上佔有重要地位。在巫教活動中，巫師不僅運用繪畫為工具，也同樣利用雕塑於巫教活動，因而在談到巫與藝術的關係時，不能不談到巫與雕塑藝術。首先談談巫與雕塑的關係。巫師在自己的祭祀、占卜、巫醫和舞蹈活動中曾大量制作了各種雕塑藝術品。……追根溯源，這些雕塑藝術都與我國古代的巫教有極為密切的關係，正是在巫教信仰的支配下，才集文化之大成，創造了上述偉大的藝術，所以，巫教對雕塑藝術的影響也是不可低估的。<sup>227</sup>

由此可知，巫術對雕塑藝術的方面，則予以不可估計的影響。

若談雕塑藝術的具體內容，於遠古母系氏族時，人類信仰自然神、萬物有靈，更突出地信仰圖騰。圖騰為氏族的標誌，亦為氏族的保護神，正因為如此，人類經常在工具、房屋、用具上雕刻或編織圖騰形象，並且有專門的崇拜物即圖騰柱。

其後，於許多種巫術中，逐漸大量利用此類巫術手段，諸如求雨巫術時的雕塑土龍、求育巫術時的雕塑泥兒、驅鬼巫術時的雕塑泥鬼等，以及設置於民宅或村落的若干避邪物、富有象徵性的冥器類的隨葬器等，<sup>228</sup> 皆廣泛利用雕刻與塑造藝術。

<sup>227</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁359~365。

<sup>228</sup> 此種隨葬器之中使用木俑或陶俑的事實則說明，至於戰國時代，由於生產力的飛躍發展，文化的突飛猛進，人類的鬼神與巫教思想日

不僅如此，亦產生許多藝術佳作，如圖騰柱、神像、鎮墓獸、陶俑、玉器中的禮器、銅器中的祭器、畫像石、畫像磚等有關雕塑藝術品，追根溯源，均與中國古代的巫教有極為密切的關係。

由是觀之，雕塑藝術在巫教信仰的支配之下，方能集文化之大成，又創造偉大的藝術品。如此一來，雕塑藝術與巫教有根深柢固的聯繫，故其影響則不可低估矣。

## （二）對歌舞的影響

舞蹈與音樂為表達人類思想感情的表演藝術形式，特點在通過手足的動作或節奏旋律以表現感情。舞蹈與音樂產生於史前時代，與生產勞動有極為密切的關係。當狩獵滿載而歸，或者農業豐收的喜悅，皆能喚起人類的激情，除唱歌外，手舞足蹈，跳起舞來，從而產生許多生產性的歌舞，如狩獵歌舞、豐收歌舞、娛神歌舞、乞雨歌舞、祭祖歌舞、捕魚歌舞、火耕歌舞、收割歌舞等。

在原始階段的舞蹈活動，不僅為娛樂審美的手段，並具有濃厚的巫術意義。中國古代的歷史中，舞蹈的巫術作用早已為古人所重視。於鄭玄的《詩譜》中，更一針見血的指出其事實，其云：

古代之巫，實以歌舞為職。<sup>229</sup>

由此可見，巫者必須以歌舞悅神，<sup>230</sup> 且皆能歌善舞，以歌舞事神

---

趨淡薄，人的作用日益被重視，故葬俗上廢除人殉制度。參見宋兆麟，《巫與巫術》，頁 364。

<sup>229</sup> (漢)鄭玄，《鄭氏詩譜》，卷一。

<sup>230</sup> 歐陽子倩，《中國舞蹈史》，頁 169。其云：「巫在進行巫術活動

為己業。

正如前面業已指出，具有戲曲性的儺舞，本事為頭戴面具而求醫治病、逐鬼驅疫及祭神求穀儀式中所用的活動。<sup>231</sup> 除儺禮之外，作戴面具以表演歌舞的形狀，前已言之，諸如甲骨文的鬼(𪚩)字、俱(𪚩)字、畏(𪚩)字、異(𪚩)字、魅(𪚩)字等。<sup>232</sup> 此幾字例，皆為含有悅神逐鬼的巫術性質的舞蹈活動之類。

巫舞必須有節奏，故舞蹈應與歌唱、音樂相結合。換言之，舞蹈形體上的頓挫往復的變化，情緒上的波濤起伏的轉折，皆為以音樂感為基礎，並且隨著音樂的變化而變，所以音樂感為舞蹈的特點之一。歐陽子倩在《中國舞蹈史》書中，曾言及：

巫在進行巫術活動時，要通過音樂和舞蹈以娛神，我們把這個舞蹈叫「巫舞」。<sup>233</sup>

此種舞蹈與音樂，特別在舉行祭祀時，多與樂舞結合，遂形成語言(祭詞)、聲音(音樂)及形體(舞蹈動作)相結合的綜合文藝形式。若談巫者以樂舞事神的理由，除樂舞如同飲食具有諂諛神鬼的作用

時，要通過音樂和舞蹈以娛神，我們把這個舞蹈叫『巫舞』。」另見於許進雄，《中國古代社會》，頁449。此外，高國藩亦云然，其云：「樂舞伴隨巫術活動而產生。」高國藩，《中國巫術史》，頁15。

<sup>231</sup> 儺舞的活動，便在《周禮》〈夏官〉中有其記載，其云：「方相氏：掌蒙熊皮，黃金四目，玄玄朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難(儺)，以索室毆(驅)疫。」《十三經注疏》《周禮》，〈夏官司馬〉，卷三十一，〈方相氏〉，頁851。

<sup>232</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁571~572。

<sup>233</sup> 歐陽子倩，《中國舞蹈史》，頁169。

外，亦可說樂舞最適合以請神或降神。<sup>234</sup>

如此一來，巫術的要求曾萌發各種藝術的胚胎，並且各種原始藝術，由於巫術的運用使得獨特的發展。

## 四．科學方面

人類在遠古生產活動的實踐中，積累且促進生產力的科學知識，便成為人類科學的根本來源，則毋庸置疑矣。即使如此，於人類的初期，巫教與科學交織在一起，此種現象愈往前追溯歷史，人類的巫教信仰與科學的關係愈密切，巫術必然涉及科學的領域。

中國古代的巫術對科學有巨大的影響，尤其在醫學、天文學、數學等，則保留不少起源於巫術的影子。關於巫術對科學方面的影響，分為對醫學、天文學，以及占卜與數學的影響等，分別詳細論述於下。

### （一）對醫學的影響

#### 1．中國醫學的發展

在鬼神充斥的許多遠古民族，認為諸多疾病的來源，則為由瘟神、病鬼的纏繞而造成，即所謂鬼在作祟。人類在經受各種疾病的苦惱中，尋求以各種醫療巫術的方法，排難解憂而脫離其桎梏。巫者則多採取問病卜災等占卜形式，診斷為何鬼所為而設法驅鬼治病。

<sup>234</sup>

筆者在本書第二章〈巫義研究〉篇中，已作詳細討論。

不寧唯是，人類古時因生產條件極差，於野外勞動時，易被砍傷、摔傷或蛇蟲咬傷，故已具有痊癒常見外傷病徵的若干知識。由於從經驗得知某種草藥對之有必然的療效，纔能對症下藥，故治療外傷的醫療知識，遂為愈加豐富。

商代甲骨卜辭於第一期以後，若視已考釋的甲骨文，幾乎不再占問禦除病疾的事，可能因商人已知祈禱禳除無效，而改用藥物的反映。<sup>235</sup> 並在河北蒿城一早商遺址的屋中，發現有三十餘枚去殼的植物種子，其中有桃仁與郁李仁，此二物皆有藥效，故可能作為藥材的貯藏。<sup>236</sup> 此兩事說明，除商人已把握某些外傷，施行有效的外服藥物之外，亦知有些植物種子的功效，有意剝去堅硬的外殼，儲存其種仁。<sup>237</sup> 除藥材治病之外，商人亦知運用針刺方法以治病，此種針砭醫療器具，在各地遺址時有發現，如在蒿城遺址、湖南石門皂市商代遺址、殷墟大司空村一座商墓等。<sup>238</sup> 不寧唯是，商人運用針刺方法以治病的證據，於商代甲骨卜辭中，亦可見之。胡厚宣認為，由甲骨文「殷」字的幾種寫法得知，商代已有針刺、艾木灸療、按摩體腹等療法。<sup>239</sup> 由此可見，殷商時代，商人對於疾病的治療，使用藥物、針灸、按摩等，數法已俱備。此種醫療治病的知識，與迷信治療的方法常交織在一起，古時醫療為巫者

<sup>235</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 501。

<sup>236</sup> 耿鑒庭、劉亮，〈蒿城商代遺址中出土的桃仁和郁李仁〉，《文物》，第 8 期，1974 年，頁 54~55。

<sup>237</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 501~502。

<sup>238</sup> 宋鎮豪，《夏商社會生活史》，頁 436。

<sup>239</sup> 胡厚宣，〈論殷人治療疾病之方法〉，《中原文物》，1984 年，第 4 期，頁 27~30。



擔當的重要職責之一。尤其，此種巫者的醫療知識，對後世中國醫學的發展史上，打上深深的烙印，則毋庸置疑矣。

進入人文思想萌芽且發展中的周代，逐漸脫離依賴巫者之迷信觀念，以針、灸以及藥物為之，<sup>240</sup> 乃產生後世專業醫療之術。即使如此，周代的醫療知識，仍然處於中國醫學的萌芽狀態，古樸幼稚，科學與謬誤參半，與巫教信仰交織在一起。儘管如此，此時的巫醫已開拓壯大醫學的先河，因此，巫醫於中國醫學上，佔有重要的地位。

其後秦國，相當重視醫學人員的培養，以及醫術的研究。當秦始皇下令焚書時，醫學之書免於受焚之列，不寧唯是，近年在湖南長沙馬王堆，發掘若干古代的醫學著作，其中《五十二病方》，記錄二百四十三種藥材的名稱、二百多種藥方(圖 22)，包括有內服、手術、砭

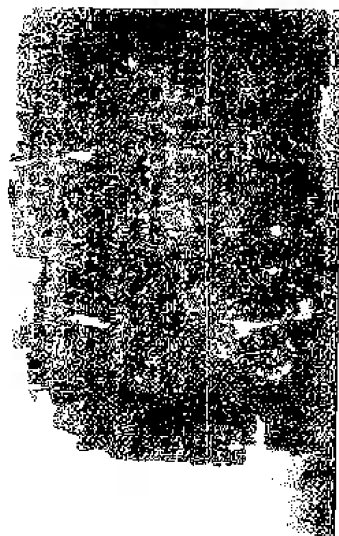


圖 22 馬王堆漢墓出土之帛書  
中〈五十二病方〉

<sup>240</sup> 《十三經注疏》《春秋左傳》，卷二十六，〈成公十年〉，頁 1906。此外，《禮記》〈曲禮下〉有其記載，其云：「君有疾，飲藥，臣先嘗之。親有疾，飲藥，子先嘗之。醫不三世，不服其藥。」《十三經注疏》《禮記》，卷五，〈曲禮下〉，頁 1268。

灸、按摩等法，反映戰國時代的醫學成就。<sup>241</sup>

沿至漢代，漢人於罹患疾疫時，仍有求助於巫者的情事，如王符的《潛夫論》記載。<sup>242</sup> 又於《前漢書》〈蘇武傳〉中，亦可見巫者行醫的記載，其云：

單于使衛律，加武受辭。武謂：『惠等屈節辱命，雖生何面目以歸漢？』引佩刀自刺。衛律驚，自抱持武，馳召醫，鑿地為坎，置燭火，覆武其上，蹈其背以出血，武氣絕半日復息。<sup>243</sup>

據此可以得知，漢代的醫術仍然具有巫術性質的內容，即使如此，巫者亦已知急救與治療刀傷的外科醫方。至於漢代醫學的發展，逐漸使巫、醫分離，涌現出一批傑出的醫生，如當時有名的醫學家扁鵲、張機等。

## 2. 醫學的著作

由於中國早期醫學著作之一的《神農本草經》的流傳，因此書講述藥物的療效，故專業的醫術更為發展。並且戰國時代的地理著作《山海經》，已記載各地藥物特產，以及其所能預防或治療的病症。

其後，深受秦漢時的陰陽五行思想的影響，醫學的發展更上一層樓，成為科學與巫術相混合的體系。具有陰陽五行思想的中國醫

<sup>241</sup> 許進雄，《中國古代社會》，頁 508。

<sup>242</sup> 《潛夫論》〈浮侈〉云：「或棄醫藥，更往事神，故至於死亡，不自知為巫所欺誤，乃反恨事巫之晚，此熒惑細民之甚者也。」(漢)王符，《潛夫論》〈浮侈〉，頁 205。

<sup>243</sup> 《二十五史》《前漢書》，卷五十四，〈蘇武傳〉，頁 230。

學蓬勃興起，不惟可稱之為中國醫學發展的新階段，又於中國科學史中，亦佔重要的地位。

依據陰陽五行家思想的理論，中國古代醫學認為人身的內部，與自然界有密切的聯繫；人身的組織，為與自然界的陰陽、五行相適應。

此種陰陽五行思想與中國醫學的結合，如《黃帝內經素問》〈上古天真論一〉便有其記載，其云：

上古之人，其知道者，法於陰陽，和於術數。<sup>244</sup>

又〈金匱真言論四〉亦云：

故人亦應之。夫言人之陰陽，則外為陽，內為陰。言人身之陰陽，則背為陽，腹為陰。言人身之藏府中陰陽，則藏者為陰，府者為陽。肝、心、脾、肺、腎五藏，皆為陰。膽、胃、大腸、小腸、膀胱、三焦六府，皆為陽。所以，欲知陰中之陰，陽中之陽者，何也？為冬病在陰，夏病在陽，春病在陰，秋病在陽，皆視其所在，為施針石也。故背為陽，陽中之陽，心也。背為陽，陽中之陰，肺也。腹為陰，陰中之陰，腎也。腹為陰，陰中之陽，肝也。腹為陰，陰中之至陰，脾也。此皆陰陽表裏，內外雌雄，相輸應也，故以應天之陰陽也。<sup>245</sup>

<sup>244</sup> (唐)王冰注、(宋)林億等校正，《黃帝內經素問》，卷一，〈上古天真論一〉，載《文淵閣四庫全書》，第七三三冊，頁733-9。

<sup>245</sup> (唐)王冰注、(宋)林億等校正，《黃帝內經素問》，卷一，〈金匱

由二文的記載得知，中國醫學所根據的陰陽五行思想，完全以陰陽五行家的世界圖式為基礎，故成為生理學的根據。<sup>246</sup>

## （二）對天文學的影響

於遠古時期，實際生活中需求的天文的資訊，諸如何時耕作、何時放牧、何時建房、何時釀酒等，皆必求助於掌握天文知識的巫者。正因為如此，於中國的歷史上，自古已對天文頗為關心。

關於巫術對天文學方面的影響，將以對天文曆法與占星術的影響等二類為主，茲分別論之於下。

### 1. 天文曆法

關於中國古代的天文學，《史記》便有其論述，其云：

蓋黃帝考定星歷，建立五行，起消息。……堯復，遂重黎之後，不忘舊者，使復典之，而立羲和之官，明時正度，則陰陽調風雨，節茂氣至，民無天疫。<sup>247</sup>

由此可知，中國古時已設有管天文的官吏即「羲和」，此事則說明古人已相當關心天體上的變化。

若視商代甲骨文，亦屢見不鮮其例，茲略舉數例於下：

真言論四》，載《文淵閣四庫全書》，第七三三冊，頁733-20。

<sup>246</sup>

馮友蘭，《中國哲學史新論》，第二冊，頁323~349。其云：「就醫學而論，中國古代醫學認為人身的內部，與自然界有密切的聯繫；人身的組織，是與自然界的陰陽、五行相適應的。因此陰陽五行家的世界圖式，也成為生理學的根據。」，頁343。

<sup>247</sup>

《二十五史》《史記》，卷二十六，〈曆書〉，頁163。

癸酉，貞：日月有食，惟若？（《合》33694）

☐，爭貞：翌甲申，暘日？之夕月有食，甲寅不雨。

（《合》11483）

庚辰，貞：日有𣎵，非☐，惟若？（《合》33698）

庚辰，貞：日𣎵，其告于河？（《合》33698）

據此可以得知，當時的貞人或巫者掌握天文曆法，乃為天文知識的總結與傳播者。

至於周代，於古籍文獻中，巫者觀察星辰的運行，以及天文曆法的例子，亦屢見不鮮，如《周禮》〈馮相氏〉便有其記載，其云：

馮相氏：掌十有二歲、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位，辨其敘事，以會天位。冬夏致日，春秋致月，以辨四時之敘。<sup>248</sup>

此文中的馮相氏，乃為掌天文星曆之專門天文官，由此可知，非商代所獨有，兩周時期的巫者仍從事其職。

生產活動，包括漁獵、農耕、手工業等，皆伴隨著許多巫術活動而進行。尤其農業的技術，如何時耕作、何時收割、何時放牧等，與天文曆法相關的諸事，於遠古時期，更為實際生產生活中不可缺少之事。古人認為收成與否，多與鬼神有關，而與天文較不密切。儘管如此，古人無法保證勞動收穫與收成，仍務必求助掌握天

<sup>248</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈馮相氏〉，頁818~819。

文曆法的巫者，獲知時變，隨機應變，希冀生產豐收。因此，天文巫術對於其後的農業的技術方面上，打上深深的烙印。

若翻閱農書及雜記，便覺察由巫術而發展的歲時記、禁忌、祈驗豐收、享神祠鬼觀念的深化。農事占驗，集中在年成豐欠、五穀貴賤、六畜旺衰、氣象旱澇方面。記載有關此類的書籍，如《四民月令》、《齊民要術》、《神農書》、《開元占經》、《神農占》、《禎祥變經》、《人鬼精物六畜變經》、《請雨止雨經》、《禳祀天文》、《泰一雜子候歲》、《嚏耳鳴雜占》、《變怪詰咎》、《種樹藏果相蠶》、《汜勝篇》、《葵癸篇》、《野老篇》、《師曠雜占》、《種時占書》、《西京雜記》、《鄧中記》等，諸如此類，不勝枚舉。即使如此，此類書籍，皆無不貫穿巫祭、巫占，以及各種農事雜占與禱祭等。

## 2. 占星術

占星術，又名占星學、星占學、星占術，認為人間與天象兩者互為感應，根據天象變化而預卜人間事物的一種卜法，或者一種較為複雜的占卜方法。

此種占星術，本屬於運用陰陽五行巫術的一種手段，則為在天文學的基礎上，由星的升降及所處位置等的天文變異，<sup>249</sup> 以此預

<sup>249</sup> 此種占星術，根據星體的運行規律，以此解釋人間事物，則利用日食、月食、新星、慧星與流星的出沒，以及日、月、五星(水星、金星、火星、木星及土星)在星空背景上的位置變化，以進行占卜。中國的古代占星術，主要以二十八宿或十二次與分野為根據，觀察天空中所發生的天象及其所在的區域，以占卜其區所對應的地面上所發生的事件。以分野為例，春秋時期將地上的州、國與星空的區域互相匹配對應，當時認為「天上變異，州國受殃」。宋兆

卜個人、集團、或國家興衰，以及與否有聖賢、妖異出沒的方法。由星位演變與人星感應以示吉凶的思想，由來已久，占星術大約起源於史前時代，其後以陰陽五行等的巫術色彩加以潤飾，則說明占星術有悠久的歷史里程。

如此一來，占星術為巫者占卜時的一種手段，並巫教活動的重要內容之一，後來則逐漸為統治階級所利用。

對於占星的記載，可追溯至三千年前的商代，於商代甲骨卜辭中，即可見之，茲略舉數例於下：

𠄎霖，庚子蓺，鳥星。七月。（《合》11500）

己巳卜，爭𠄎：火，今一月其雨？（《合》12488）

貞：今夕，其𠄎星在享𠄎？（《合》40205）

𠄎終夕𠄎肩亦大星𠄎？（《合》11502）

據此可以得知，當時的真人或巫者，已從事占星的職責。

至於兩周時期，有關占星的記錄，如《周禮》〈保章氏〉便有其記載，其云：

保章氏：掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地所封，封域皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。<sup>250</sup>

麟，《巫與巫術》，頁381。

<sup>250</sup> 《十三經注疏》《周禮》，〈春官宗伯〉，卷二十六，〈保章氏〉，頁819。

據此不難得知，周時可能已有掌管占星的職官，便掌占天上星辰的變動，測知天下的吉凶妖祥。

其後，戰國時代天文學家甘德著有《歲星經》<sup>251</sup> 及《天文星占》兩書，從書名上得知，當時的天文學與巫教結合在一起。漢劉向《七錄》記錄關於《天文星占八卷》與《天文八卷》的內容，亦論與甘德同類的思想。<sup>252</sup>

沿至唐代，《星命溯源》一書，託為唐張果之說，內有〈通元遺書雜錄一卷〉、〈果橙問答一卷〉、〈元妙經解一卷〉、〈觀星要訣一卷〉、〈觀星心傳口訣補遺一卷〉等篇，可見唐代以後則已著成專書，亦可謂由於巫術的運用，使得獨特的發展。

### （三）對占卜與數學的影響

占卜的目的，即在於預言未來，以及探知當下無法得知、理解之事。由於世事多變不可知，自古以來人類即以各種方法占驗吉凶、測知來事。巫者從事占卜職司的記錄，如《荀子》〈王制〉便有其記載，其云：

<sup>251</sup> 對於此歲星的運行變化，不惟戰國時代，商人亦注意觀察，許進雄在《中國古代社會》中，便有其敘述，其云：「太陽系行星中最大的木星又叫歲星。觀察歲星的運行是中國古時觀象授政的重要措施。其重要性有時更甚於日、月。……歲星每年運行天空十二分之一，到達一個新的位置。大概十二年與十二地支的數目相合，古人才有以歲星的所在表示年代的習慣。商人以歲星表示時間的長度，應是基於這種運行的現象。」許進雄，《中國古代社會》，頁595~596。

<sup>252</sup> 轉引自梁釗韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，其云：「甘公楚人，戰國時作《天文星占》八卷。又石申魏人，戰國時作《天文》八卷。」，頁82~83。



相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。<sup>253</sup>

據此可知，古人根據卜筮結果與其徵兆，占卜人間的吉凶禍福，以及測知某種事件的真偽、吉凶、善惡等等。

就數學而論，數學發生及發展，其初為生產與生活的需要所決定，然而其後私有制及階層的產生，為分辨其中的是非曲直，又進一步促進數學的發展。換言之，社會的需要乃為數學產生的根本動力，與此同時，亦由於人類的思維能力，方能更進一步的進展。如此一來，由數學的產生與發展，使人類的抽象思維便不斷進步。<sup>254</sup>

對於數學與占卜的結合，宋兆麟在《巫與巫術》書中，則云：

巴比倫人將數學應用於他們生活的許多方面，在農業、貿易、水利工程、天文等方面數學都起過積極的作用，而且他們也將數學用占卜。他們認為數本身有神秘性並可用之於預卜未來，我們可以在但以理書及新舊約先知的著作中看出巴比倫人預卜未來的做法。占卜利用數學在中國也不乏例證。<sup>255</sup>

據宋兆麟的見解得知，古人的數學運用，不惟在生活上的需要，占卜之時亦常措施其法，以求探知未來事件的吉凶禍福。

正如前面業已提出，西周初期的《周易》，乃為一部卜筮之書。《周易》，則運用六個由陰、陽符號組成的六十四種不同卦

<sup>253</sup> 《四部精要·子部》《荀子》，卷五，〈王制·序官〉，頁400。

<sup>254</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁366~374。

<sup>255</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁369。

體，以占吉凶的筮法。對於其內容，《周易》〈繫辭上〉便有其記載，其云：

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三。揲之以四，以象四時。歸奇於扚，以象閏。五歲再閏，故再扚而後掛。天數五，地數五，五位相得，而各有合。天數二十有五，地數三十。凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四。凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易。十有八變而成卦。八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。<sup>256</sup>

由此可知，《周易》乃為運用數學的原理而成之書。換言之，其中的八卦、重卦、三百六十四爻的排列組合方法，具有奇數為陽、偶數為陰的概念，以及陽爻陰爻的組合變化，因此富有數學意義。

古代的不少數學典籍，如《九章算術》、《周髀算經》、《學九章》等書的數理知識，皆根據《周易》的數學理論。茲舉《周髀算經》的記載為例，其曰：

陰陽之數，日月之法。十九歲為一章，四章為一節，七十六歲。二十節為一遂，遂千五百二十歲。三遂為一首，首四千五百六十歲。七首為一極，極三萬一千九百二十歲。生數皆終，萬物復始，天以更元，作紀曆。<sup>257</sup>

<sup>256</sup> 《十三經注疏》《周易》，卷七，〈繫辭上〉，頁80。

<sup>257</sup> (漢)趙君卿注、(北周)甄鸞重述、(唐)李淳風等注釋，《周髀算經二

據此不難得知，《周髀算經》中繁複的數理知識，皆與《周易》有淵源關係。<sup>258</sup>

綜上所述，無論遠古時期的占卜活動，或者其後作為宗教的占卜活動，以及其他巫教活動，其目的雖不在於宣傳科學，即使如此，事實上卻往往運用許多數學知識。

---

卷》，卷下，載《續修四庫全書》，第一〇三一冊，〈子部〉，〈天文算法類〉，頁32~33。

<sup>258</sup> 宋兆麟，《巫與巫術》，頁366~374。

## 第六章 結 論

巫信仰，可謂為人類史上流行最久、最重要的宗教信仰之一。由巫者的職能，及其在社會上所展現與民眾生活依存的關係，可以分析巫者長期存在的原因，主要為巫術能助人類應付生活上所遇的挑戰與危機，甚至包括恐懼鬼神、精怪及黑巫術所帶的威脅。所以，無論何時，民眾生活仍然存著困難與危機，巫者便有活動的空間。

本文以中國古代 --- 特別針對殷商時期 --- 為範圍，探究其中巫術的內涵及影響。對於如此一個重要的課題，過去有關研究雖多，即使如此，仍有不盡完善之嫌。例如，在巫術內容的分析與討論，特別在巫術的分類研究上，中國地區的學者論著多以西方理論為基礎，未能突顯中國巫術的特色。

本文的研究，主為文化人類學的方法，討論殷商時期巫術職能的分類，並審視有何特徵。本題亦屬於中國巫術問題的研究，故除對歐美若干理論進行分析、介紹及運用之外，以適合中國的巫術材料作為主要的研究對象。

本文分六章，首先，在第一章敘述本文研究的動機與方法，並考察與檢討前賢的研究成果。筆者即在此章，闡明本論文的研究動機，以「殷商甲骨卜辭所見之巫術」為題，試圖探討中國古代 --- 特別針對殷商時期 --- 巫者的活動特徵與其對後代的影響等內容。不寧唯是，對於晚近中國古代巫文化的研究成果，亦進行考察與檢討前賢的研究成果。

第二章，討論巫術的定義，以及巫術與宗教的比較。筆者在此章，首先探討巫術的定義，包括巫術的基本概念、施行儀式的五種要素，以及如何傳承巫職等的問題。再次，不啻研究有關巫術與宗教的諸多問題，並且進一步定出巫教為宗教的一類。

第三章，探討中國巫術的概況，包括中國古籍文獻中所見之有關巫術的記載，以及巫者所參與之活動類型。首先，筆者即在第一節〈古籍文獻上的巫術記載〉，考察自甲骨文至漢代典籍上的記載為止。再次，於第二節〈巫者的巫術活動〉中，區分為交通鬼神、醫療疾病、災禍之事、生產活動、神明裁判、祝詛放蠱、求子生育、建築之事、喪葬之事等九項，以分析中國巫者的諸種職事。

第四章，此章為本書的核心，即探究殷商時期的巫術內容。筆者在此章，首先探討交通鬼神方面的巫術，包括殷商巫者職掌的祭祀、占卜與預言、祈禳、驅邪避鬼、招魂等巫術活動。再次，討論醫療病患方面，以及包括旱災、止風雨、戰災、蝗災在內的救災方面的巫術活動。

第五章，探討歷代巫者地位的變遷過程及對後世的影響。首先，筆者即在第一節〈中國巫術的歷代演變〉，詳細討論從古至今歷代中國巫者的地位演變情形。其次，於第二節〈對後世的影響〉中，考察巫術對後世的文學方面、思想方面、藝術方面，以及科學方面的影響。

第六章，旨在綜上所陳，予以總結。並且附加甲骨刻辭所見之「巫」、「祝」、「奏」、「炆」、「舞」字等的用例，以及若干附圖，以便參考。

就巫術活動的社會功效而言，則藉宗教的信仰，使人類社群生活得更為和諧完滿。於是，巫儀將社會既有的制度，使之再一次為

成員所認可與尊重，不僅如此，亦即藉此祭儀，起著一次整合社會共識、觀念的作用。尤其古人對災異，總有充滿驚懼之情，故各種救災巫儀最大的功效，即在於安撫人心，能助眾人走出疑懼的陰影。於上古時，與自然奮鬥以求生存過程中，將所由罹難產生的挫折與憂慮心理，因宗教的信仰能彌補安慰，故其社會功能當不可輕忽。

本書以目前學者的研究為基礎，對中國古代的巫術力求全盤性的研究，歸納於巫術的定義、巫者的活動類型、巫者的歷代演變與對後世的影響，且對此尋求較為合理的意見。即使如此，難免有遺漏的部分與不成熟的看法。至於全文論述有所疏漏、不確之處，因限於筆者的學識與時間，當俟之來日，再予補正。

## 參考暨引用書目

### 一．專 書

#### (一) 古籍文獻

##### 1. 經 部

- (漢)董仲舒，《春秋繁露十七卷》，臺北：中華書局，1968年。
- (漢)鄭玄，《鄭氏詩譜一卷》，臺北：藝文印書館，1970年。
- (魏)張揖、(清)王念孫疏證、陳雄根標點，《廣雅疏證》，香港：中文大學出版社，1978年。
- (宋)朱熹，《論語集註大全》，韓國：保景文化社，1986年。
- (清)阮元校刻，《十三經注疏》(附校勘記)，北京：中華書局，1980年。
- (清)段玉裁注，《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1994年。

##### 2. 史 部

- 上海書店編，《二十五史》(全十二冊)，上海：上海古籍出版社，1986年。
- (吳)韋昭注，《國語》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- (梁)沈約注，《竹書紀年二卷》，載《文淵閣四庫全書》，第三〇三冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- (宋)洪邁，《夷堅志》，臺北：明文書局，1982年。

(明)楊慎，《雲南省南詔野史》，臺北：成文出版社，  
1968年。

《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所校印，1966年。

(清)高宗，《欽定滿州祭神祭天典禮六卷》，臺北：臺灣商務  
印書館，1974年。

(清)李福泰修、(清)史澄等纂，《番禺縣志》，臺北：成文出版  
社，1967年。

聶述文等修、程德音等纂，《江津縣志》，臺北：學生書局，  
1971年。

### 3. 子部

(秦)呂不韋，《呂氏春秋》，上海：上海商務印書館，1948年。

(前秦)王嘉撰、(梁)蕭綺錄，《拾遺記十卷》，微縮資料，臺  
北：國立中央圖書館，1989年。

(漢)揚雄，《揚子法言十三卷》，臺北：臺灣中華書局，  
1983年。

(漢)劉安著、高誘注，《淮南子》，臺北：藝文出版社，  
1959年。

(漢)劉安著、高誘注，《淮南萬畢術二卷》，臺北：藝文出版  
社，1970年。

(漢)王符，《潛夫論十卷》，臺北：臺灣商務印書館，年代  
不詳。

(漢)應劭，《風俗通義十卷》，臺北：臺灣商務印書館，  
1979年。

(漢)桓譚、(清)孫馮翼注，《桓子新論》，臺北：臺灣中華書  
局，1969年。



- (漢) 桓 寬，《鹽鐵論》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年。
- (漢) 王 充，《論衡》，臺北：臺灣中華書局，1966 年。
- (漢) 趙君卿注、(北周) 甄鸞重述、(唐) 李淳風等注釋，《周髀算經二卷》，載《續修四庫全書》，第一〇三一冊，〈子部〉，〈天文算法類〉，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- (魏) 吳普、(清) 孫星衍等輯，《神農本草經三卷》，臺北：臺灣中華書局，1979 年。
- (晉) 葛 洪，《抱朴子二十卷》，臺北：臺灣中華書局，1980 年。
- (晉) 陶 潛，《搜神後記》，原載湯約生校閱的《百子全書》，臺北：古今文化出版社，1963 年。
- (晉) 郭 璞注，《山海經十八卷》，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，〈子部〉，〈小說家類〉，臺北：臺灣商務印書館，1965 年。
- (晉) 郭 璞注，《穆天子傳》，卷五，載《文淵閣四庫全書》，第一〇四二冊，〈子部〉，〈小說家類〉，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- (唐) 張 鷟，《朝野僉載》，原載史仲文主編的《中國文言小說百部經典》，北京：北京出版社，2000 年。
- (唐) 王冰注、(宋) 林億等校正，《黃帝內經二十四卷》，載《文淵閣四庫全書》，第七三三冊，〈子部〉，〈醫家類〉，臺北：臺灣商務印書館，1948 年。
- (宋) 李昉等編，《太平廣記》，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- (宋) 王 黼，《博古圖》，上海：上海科技教育出版社，

1994 年。

(清) 余慶遠，《維西見聞記一卷》，臺北：藝文出版社，

1968 年。

(清) 孫馮翼輯，《神農本草經》，臺北：藝文出版社，1968 年。

(清) 昭 槿，《嘯亭雜錄十卷·續錄三卷》，微縮資料，臺北：

國立中央圖書館，1989 年。

(清) 孫詒讓，《墨子閒話》，臺北：華正書局有限公司，

1987 年。

上海古籍出版社編，《四部精要·子部》，上海：上海古籍出版

社，1982 年。

王 明編，《太平經合校》，北京：中華書局，1960 年。

#### 4. 集 部

(唐) 韓 愈，《韓昌黎集》，臺北：河洛圖書出版社，1975 年。

(宋) 朱 熹，《楚辭集注》，臺北：藝文印書館，1967 年。

(宋) 洪興祖，《楚辭補注》，臺北：漢京文化事業有限公司，

1983 年。

(宋) 張邦基，《墨莊漫錄十卷》，臺北：藝文出版社，1955 年。

(宋) 程 俱，《北山集四十卷》，臺北：臺灣商務印書館，

1983 年。

(宋) 夏 竦，《文莊集三十六卷》，臺北：臺灣商務印書館，

1970 年。

(元) 揭傒斯，《揭文安公全集》，載王雲五編的《四部叢刊正

編》，第六十八冊，臺北：臺灣商務印書館，1965

年。

(明) 凌濛初，《初刻拍案驚奇》，臺北：桂冠圖書股份有限公

司，1983年。

(明)羅貫中，《三國演義》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001年。

(清)王闓運，《王闓運手批唐詩選》，上海：上海古籍出版社，1989年。

### (一) 近人研究論著 (依作者姓氏筆畫或字母先後排列)

#### 1. 中國地區的參考資料

丁山，《甲骨文所見氏族及其制度》，北京：中華書局，1988年。

于省吾主編，《甲骨文字詁林》，北京：中華書局，1996年。

大藏經刊行會，《大正新修大藏經》，正編五十五冊，續編四十五冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年。

文崇一，《楚文化研究》，臺北：中央研究院民族學研究所，1967年。

文物出版社編，《中國重大考古發現》，北京：文物出版社，1989年。

文物出版社編，《中國考古學年鑑(1986)》，北京：文物出版社，1986年。

文物出版社編，《中國考古學年鑑(1991)》，北京：文物出版社，1991年。

文物出版社編，《長沙楚墓帛畫》，北京：文物出版社，1973年。

王國維，《觀堂集林》，臺北：藝文印書館，1956年。

王宇信、楊升南主編，《甲骨學一百年》，北京：社會科學文獻出

版社，1999年。

王宇信，《甲骨學通論》，北京：中國社會科學文獻出版社，1989年。

王孝廉，《中國的神話與傳說》，臺北：聯經出版事業公司，1977年。

王振復，《巫術——《周易》的文化智慧》，杭州：浙江古籍出版社，1990年。

王治心，《中國宗教思想史大綱》，上海：三聯上海分店出版社，1988年。

王鳳陽，《漢字學》，吉林：吉林文史出版社，1989年。

王獻唐，《古文字中所見之火燭》，山東：齊魯書社，1978年。

中國社會科學院考古研究所編，《殷墟發掘報告(1958~1961)》，北京：文物出版社，1987年。

戈阿干，《東巴骨卜文化》，昆明：雲南人民出版社，1999年。

方立天，《中國佛教研究》，臺北：新文豐出版公司，1993年。

方立天，《中國佛教與傳統文化》，上海：人民出版社，1988年。

石光偉、劉厚生合編，《滿族薩滿跳神研究》，長春：東北師範大學出版社，1986年。

任繼愈主編，《中國道教史》，北京：上海人民出版社，1990年。

任繼愈主編，《宗教大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998年。

朱自清等編輯，《聞一多全集》，臺北：里仁書局，1993年。

朱天順，《中國古代宗教初探》，臺北：谷風出版社，1986年。

朱右曾，《逸周書集訓校釋十卷》，臺北：藝文印書館，

1958年。

朱鳳瀚、張榮明合編，《西周諸王年代研究》，貴州：貴州人民出版社，1998年。

何星亮，《中國圖騰文化》，北京：中國社會科學出版社，1996年。

何星亮，《中國自然神與自然崇拜》，上海：三聯書局，1992年。

何雲著，王志遠編，《佛教文化百問》，高雄：佛光出版社，1991年。

何裕民、張曄合著，《走出巫術叢林的中醫》，上海：文匯出版社，1994年。

何新，《諸神的起源》，臺北：木鐸出版社，1987年。

杜正勝，《古代社會與國家》，臺北：允晨文化出版社，1992年。

宋和平，《尼山薩滿研究》，北京：社會科學文獻出版社，1998年。

宋鎮豪，《夏商社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，1996年。

宋兆麟，《巫與巫術》，成都：四川人民出版社，1989年。

宋兆麟，《巫與民間信仰》，北京：中國華僑出版公司，1990年。

宋兆麟，《生育神與性巫術研究》，北京：文物出版社，1990年。

宋光宇，《人類學導論》，臺北：桂冠出版社，1977年。

佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989年。

- 李宗侗，《中國古代社會史》，臺北：中華文化出版社，1954年。
- 李孝定，《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1965年。
- 李孝定，《漢字的起源與演變論叢》，臺北：聯經出版事業公司，1992年。
- 李孝定，《金文詁林讀後記十四卷》，臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1982年。
- 李安宅著譯，《巫術的分析》，成都：四川人民出版社，1991年。
- 李開濟，《般若波羅密多心經研究》，臺北：文津出版社，1998年。
- 呂大吉、何耀華合編，《中國原始宗教資料叢編》，上海：上海人民出版社，1993年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1995年。
- 周策縱，《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》，臺北：聯經出版事業公司，1986年。
- 周錫銀、望潮合著，《藏族原始宗教》，四川：四川人民出版社，1994年。
- 周 冰，《巫、舞、八卦》，北京：新華書局，1993年。
- 周法高等合編，《金文詁林十四卷》，香港：香港中文大學出版社，1974年。
- 周法高編，《金文詁林補十四卷、附錄二卷》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1982年。
- 屈萬里，《尚書釋義》，臺北：中國文化大學出版部，1980年。
- 屈小強、李殿元、段渝主編，《三星堆文化》，成都：四川人民出

版社，1993年。

金祥恒，《續甲骨文編》，臺北：撰者，1959年。

林惠祥，《文化人類學》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。

林惠祥，《民俗學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。

林 河，《儼史》，臺北：東大圖書公司，1994年。

林 尹，《文字學概說》，臺北：正中書局，1971年。

邵敬敏，《文化語言學中國潮》，北京：語文出版社，1995年。

邱燮友等譯，《古文觀止》，臺北：三民書局，1987年。

胡新生，《中國古代巫術》，山東：山東人民出版社，1998年。

馬承源，《中國青銅器》，上海：上海古籍出版社，1988年。

馬承源主編，《商周青銅器銘文選》，北京：文物出版社，  
1988年。

馬昌儀，《中國靈魂信仰》，上海：上海文藝出版社，1998年。

侯杰、范麗珠合著，《中國民眾宗教意識》，天津：天津人民出版社，  
1994年。

姚孝遂主編，《殷虛甲骨刻辭摹釋總集》，北京：中華書局，  
1988年。

姚孝遂主編，《殷墟甲骨刻辭類纂》，北京：中華書局，  
1989年。

高國藩，《中國巫術史》，上海：三聯書店，1999年。

高國藩，《中國民俗探微——敦煌巫術與巫術流變》，江蘇：河海  
大學出版社，1993年。

高 明註釋，《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，  
1984年。

高 明，《中國古文字學通論》，北京：北京大學出版社，  
1996年。

- 唐 蘭，《古文字學導論》，臺北：洪氏出版社，1970 年。
- 袁 珂，《山海經校注》，臺北：里仁出版社，1982 年。
- 徐復觀，《中國人性論史》，臺北：商務印書館，1969 年。
- 徐旭生，《中國古史的傳說時代》，增訂本，北京：文物出版社，1985 年。
- 容 庚，《商周彝器通考及圖錄》，臺北：文史哲出版社，1985 年。
- 容 庚，《金文編》，臺北：弘道出版社，1970 年。
- 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991 年。
- 陳煒湛，《甲骨文簡論》，上海：上海古籍出版社，1987 年。
- 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，臺北：大通書局，1971 年。
- 陳邦賢，《中國醫學史》，上海：上海書店出版社，1984 年。
- 郭沫若，《中國古代社會研究》，河北：河北教育出版社，2000 年。
- 郭沫若，《卜辭通纂》（附考釋、索引），臺北：大通出版社，1976 年。
- 郭沫若，《殷周青銅器銘文研究》，北京：科學出版社，1961 年。
- 梁釗韜，《中國古代巫術》（宗教起源和發展），廣東：中山大學出版社，1989 年。
- 梁慶寅釋譯，《牟子理惑論》，高雄：佛光出版社，1996 年。
- 許進雄，《殷卜辭中五種祭祀的研究》，臺北：國立臺灣大學文學院、文史叢刊之二十六，1968 年。
- 許進雄，《中國古代社會》，修訂本，臺北：臺灣商務印書館，1995 年。



- 許進雄，《古文諧聲字根》，臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 許進雄，《甲骨上鑽鑿形態的研究》，臺北：藝文印書館，1979年。
- 許進雄，《簡明中國文字學》，臺北：學海出版社，2000年。
- 許進雄，《簡明中國文字學》，修訂本，臺北：學海出版社，2002年。
- 許進雄，《明義士收藏甲骨釋文篇》，加拿大：加拿大多倫多皇家安大略博物館出版，1977年。
- 許倬雲，《西周史》，臺北：聯經出版社，1984年。
- 許倬雲，《中國古代文化的特質》，臺北：聯經出版社，1988年。
- 許地山，《道教史》，臺北：牧童出版社，1976年。
- 許鐘榮，《中國大百科全書(語言、文字)》，臺北：錦繡出版社，1994年。
- 梅 益總編，《中國大百科全書(宗教)》，北京：中國中國大百科全書出版社，1988年。
- 張光直，《中國青銅器時代》，臺北：聯經出版社，1983年。
- 張光直，《中國青銅器時代》(第二集)，臺北：聯經出版社，1983年。
- 張光直，《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1988年。
- 張秉權，《甲骨文與甲骨學》，臺北：國立編譯館，1990年。
- 張紫晨，《中國巫術》，上海：上海三聯書店，1996年。
- 張亮采編，《中國風俗史》，上海：上海三聯書店，1988年。
- 張永山主編，《胡厚宣先生紀念文集》，北京：科學出版社，1998年。
- 常玉芝，《商代周祭制度》，北京：中國社會科學出版社，

1987年。

華夫主編，《中國古代名物大典(上、下)》，山東：濟南出版社，1993年。

馮友蘭，《中國哲學史新論》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年。

傅勤家，《中國道教史》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。

富育光，《薩滿教與神話》，瀋陽：遼寧大學出版社，1990年。

畢長樸，《中國上古圖騰制度探賾》，臺北，1979年。

裘錫圭著、許綏輝校訂，《文字學概論》，臺北：萬卷樓圖書有限公司出版，1995年。

彭 林，《《周禮》主體思想與成書年代研究》，河北：中國社會科學出版社，1991年。

黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1997年。

黃然偉，《殷禮考實》，臺北：國立臺灣大學文學院、文史叢刊之二十三，1967年。

黃德寬、陳秉新共著，《漢語文字學史》，安徽：安徽教育出版社，1990年。

葉德輝，《崑崙集》，臺北：藝文出版社，1971年。

葉慶炳，《中國文學史》，臺北：學生書局，1987年。

董作賓，《甲骨學五十年》，臺北：大陸雜誌社出版社，1955年。

董作賓，《中國年曆總譜》，香港：香港大學出版社，1960年。

董作賓，《殷曆譜十四卷》，四川：國立中央研究院歷史語言研究所，1945年。

葛兆光，《道教與中國文化》，臺北：臺灣東華出版社，1989年。

- 萬建中，《中國歷代葬禮》，北京：北京圖書館出版社，1998年。
- 楊樹達，《積微居金文說·甲文說》，臺北：大通書局，1974年。
- 楊聰國，《苗族舞蹈與巫文化——苗族舞蹈的文化社會學考察》，貴陽：貴州民族出版社，1990年。
- 楊知勇，《宗教·神話·民俗》，昆明：雲南教育出版社，1991年。
- 楊蔭瀏，《中國古代音樂史稿》，臺北：大鴻圖書有限公司，1997年。
- 楊寬，《戰國史》，上海：上海人民出版社，1998年。
- 楊寬，《西周史》，上海：上海人民出版社，1999年。
- 聖經神學辭典編譯委員會，《聖經神學辭典》，臺北：光啟出版社，1984年。
- 詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。
- 過常寶，《楚辭與原始宗教》，北京：東方出版社，1997年。
- 漆浩，《醫、巫與氣功——神秘的中國養生治病術》，北京：人民體育出版社，1990年。
- 臧振，《蒙昧中的智慧——中國巫術》，北京：華夏出版社，1994年。
- 管燮初，《西周金文語法》，北京：商務印書館，1981年。
- 蔣嘯琴，《大儺考——起源及其舞蹈演變之研究》，臺北：蘭亭書店，1988年。
- 歐陽子倩，《中國舞蹈史》，臺北：業強出版社，1990年。
- 魯迅，《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1957年。

- 齊文心、王貴民，《商西周文化志》，上海：上海人民出版社，1998年。
- 鄧啟耀，《中國神話的思維結構》，重慶：重慶出版社，1992年。
- 衛紹生，《中國古代占卜術》，鄭州：中州古籍出版社，1992年。
- 劉玉建，《中國古代龜卜文化》，桂林：廣西師範大學出版社，1992年。
- 劉小萌、定宜庄，《薩滿教與東北民族》，吉林：吉林教育出版社，1990年。
- 劉錫誠，《中國原始藝術》，上海：上海文藝出版社，1998年。
- 藍 荻，《古今巫術》，香港：海峰出版社，1993年。
- 潛明茲，《中國神話學》，寧夏：寧夏人民出版社，1994年。
- 潛明茲，《中國神源》，重慶：重慶出版社，1999年。
- 龍宇純，《中國文字學》，臺北：五四書店，1968年。
- 濮之珍，《中國語言學史》，臺北：書林出版有限公司，1990年。
- 羅振玉，《三代吉金文存》，臺北：文華出版社，1970年。
- 嚴一萍，《嚴一萍先生全集甲編——殷契徵瑩》，臺北：藝文印書館，1991年。
- 釋東初，《東初老人全集》，臺北：東初出版社，1985年。
- 饒宗頤，《殷代貞卜人物通考》，香港：香港大學出版社，1959年。
- 顧樸光等，《中國巫文化——儼戲面具藝術》，臺北：淑馨出版社，1990年。
- 顧頡剛，《古史辨》，上海：開明出版社，1938-1941年。

## 2. 外國地區的參考資料

李能和，《朝鮮巫俗考》，韓國：東方文化書局，1971年。

金泰坤，《韓國巫俗研究》，韓國：集文堂，1981年。

柳東植，《韓國巫敎의 歷史와 構造》，韓國：延世大學出版社，1975年。

崔吉城，《韓國巫俗의 研究》，韓國：亞細亞文化社，1978年。

趙興胤，《한국무의 세계：韓國巫的世界》，韓國：民族社，1997年。

大間知篤三，《北方民族與薩滿文化》，色音等編譯，北京：中央民族大學出版社，1995年。

小島毅，《東洋文化研究所紀要》，日本：東京大學東洋文化研究所，1943年。

白川靜，《中國古代文化》，加地伸行、范月嬌合譯，臺北：文津出版社，1983年。

白川靜，《中國神話》，王孝廉譯，臺北：長安出版社，1983年。

白川靜，《甲骨文的世界——古殷王朝的締構》，溫天河、蔡哲茂同譯，臺北：蔡哲茂發行：巨流總經售，1977年。

加藤常賢，《中國古代文化の研究》，日本：二松學舍大學出版社，1980年。

松丸道雄、高嶋謙一合編，《甲骨文字字釋綜覽》，日本：東京大學出版社，1994年。

島邦男，《殷墟卜辭研究》，溫天河、李壽林合譯，臺北：鼎文出版社，1975年。

高木壬太郎，《基督教大辭典》，日本：東京警醒社書店，

1928 年。

藤野岩友，《巫系文學論》，日本：東京大學書房，1951 年。

Alan Carter Covell，《Ecstasy：Shamanism in Korea》，USA：  
Hollym International Corp.，1983 年。

Chang, Kwang-chih，《Art, Myth, and Ritual：美術、神話與祭祀》，郭淨、陳星、王海晨合譯，臺北：稻鄉出版社，1993 年。

Chang, Kwang-chih，《Shang Civilization》，USA：Yale University Press，1980 年。

Chang, Kwang-chih，《The Archaeology of Ancient China》，臺北：南天書局有限公司，1989 年。

D'ohsson, Abraham Constantin Mouradzea，《"Histoire des mongols, depuis tchingniskhan jusqu'atimour bey ou tamerlan：多桑蒙古史》，馮承鈞譯，長沙：商務印書館，1939 年。

Dr. James Orr，《A Chinese Bible Encyclopedia：中文聖經百科全書》，臺北：中華世界資料供應出版社有限公司，1977 年。

Grolier Incorporated，《The Encyclopedia Americana》，International Edition，First Published in 1829 年。

James Frazer，《The golden bough：金枝 -- 巫術與宗教之研究》，徐育新等譯，北京：大眾文藝出版社，1998 年。

Joan M. Lewis，《Social Anthropology in perspective：社會人類學導論》，黃宣衛、劉容貴譯，臺北：五南出版社，1985 年。

Halla Pai Huhm，《Kut, Korean shamanist rituals》，USA：

- Hollym International Corp. , 1980 年。
- Marett, R. R. (Robert Ranulph) , 《Psychology and folk-lore : 心理學與民俗學》, 曾召銘譯, 臺北: 結構群發行、慧智總經銷, 1990 年。
- Max Weber , 《Konfuzianismus und Taoismus Gesammelte Aufsätze zur religionssoziologie : 中國的宗教 -- 儒教與道教》, 簡惠美譯, 臺北: 遠流出版社, 1989 年。
- Mircea Eliade , 《Shamanism : 薩滿教》, Willard R. Trask 譯, USA : Princeton University Press , 1972 年。
- Prof. Bronislan Malinowski , 《Magic, science and religion and other essays : 巫術、科學與宗教》, 朱岑樓譯, 臺北: 協志工業叢書出版社, 1978 年。
- Prof. Bronislan Malinowski , 《What is culture : 文化論》, 費通等譯, 臺北: 臺灣商務印書館, 1967 年。
- Raymond Firth , 《Human types, and introduction to social anthropology : 社會人類學緒論》, 王淑端譯, 臺北: 廣文書局, 1967 年。
- Ronald L. Johnstone , 《Religion in society : 社會中的宗教》, 尹今黎、張薈合譯, 成都: 四川人民出版社, 1991 年。

## 二． 論 文

- 于省吾, 〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉, 《歷史研究》, 第 11 期, 1959 年, 北京: 科學出版社, 1959 年。
- 王恆餘, 〈說祝〉, 《中國科學院史語所集刊》, 第 32 本。
- 王恆餘, 〈論中國古代之『巫』、『醫』〉, 《甲骨文學會會

- 刊》，創刊號，臺北：中華民國甲骨文學會，1993 年。
- 文鏞盛，《漢代巫人社會地位之研究》，中國文化大學史學所碩士論文，臺北：中國文化大學，1993 年。
- 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集 -- 記念尹達八十誕辰》，北京：文物出版社，1989 年。
- 江淑惠，〈齊國彝銘彙考〉，《國立臺灣大學文史叢刊》，第 84 本，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1990 年。
- 李孝定，〈再論史前陶文和漢字起源問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 50 本，第 3 分，臺北：中央研究院歷史語言研究所集刊編委會，1979 年。
- 李亨求，〈渤海沿岸早期無字卜骨之研究 -- 兼論古代東北亞諸民族之卜骨文化〉，《故宮季刊》，第十六卷，第 1 期~第 3 期，臺北：國立故宮博物院故宮季刊編輯委員會，1981 年。
- 林富士，《漢代的巫者》，國立臺灣大學歷史所碩士論文，臺北：國立臺灣大學，1988 年。
- 庚修明〈薩滿文化與傩文化比較〉，《國際中國邊疆學術會議論文集》，臺北：國立政治大學，1985 年。
- 庚修明，〈薩滿文化與傩文化比較〉，《民俗曲藝》，第 82 期，臺北：施合鄭民俗文化基金會，1993 年。
- 武 乾，〈中國古代對巫術邪教的法律懲禁〉，《法學》，第 9 期，上海：華東政法學院，1999 年。
- 邵望平，〈遠古文明的火花 -- 陶尊上的文字〉，《文物》，1974 年，第 1 期，北京：文物出版社，1974 年。
- 周策縱，〈中國古代的巫醫與祭祀、歷史、樂舞、及詩的關係〉，



- 《清華學報》，第 54 期，北京：國立清華大學，1978 年。
- 周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》，第 3 期，臺北：國立臺灣大學中文系，1989 年。
- 周世榮，〈湖南石門縣皂市發現商殷遺址〉，《考古》，第 3 期，北京：中國社會科學院考古研究所主辦，1962 年。
- 馬繼興，〈臺西村商墓中出土的醫療器具砭鐮〉，《文物》，1979 年，第 6 期，北京：文物出版社，1979 年。
- 胡厚宣，〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉，《文物》，1974 年，第 8 期，北京：文物出版社，1974 年。
- 胡厚宣，〈論殷人治療疾病之方法〉，《中原文物》，第 4 期，河南：中原文物編輯部，1984 年。
- 胡厚宣，〈重論「余一人」問題〉，《四川大學學報叢刊》《古文字研究論文集》，第 10 期，成都：四川大學學報哲社，1982 年。
- 胡厚宣，〈甲骨文商族鳥圖騰遺跡〉，《歷史論叢》，第一輯，1964 年，北京：文物出版社，1964 年。
- 胡厚宣，〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》，第 2 期，1977 年，北京：文物出版社，1977 年。
- 胡耐安，〈邊疆宗教概述〉，《邊疆論文集》，臺北：國防研究院，1964 年。
- 高去尋，〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 39 本，〈慶祝李方桂先生六十五歲論文集〉，下冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所集刊編委會，1969 年。
- 唐金裕、王壽芝、郭長江，〈陝西省城固縣出土殷商銅器整理簡

- 報》，《考古》，第3期，北京：中國社會科學院考古研究所主辦，1980年。
- 袁珂，〈山海經寫作的時地及篇目考〉，《中華文史論叢》，第7輯，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 陝西周原考古隊，〈陝西扶風莊白一號西周青銅器窖藏發掘簡報〉，《文物》，1978年，第3期，北京：文物出版社，1978年。
- 耿鑒庭、劉亮，〈蒿城商代遺址中出土的桃仁和郁李仁〉，《文物》，1974年，第8期，北京：文物出版社，1974年。
- 孫克寬，〈中國道教初期的發展〉，《大陸雜誌》，第三十卷，第4期，臺北：大陸雜誌社，1965年。
- 孫作雲，〈中國上古鳥氏族諸酋長考〉，載杜正勝編，《中國上古史論文選集》，臺北：華世出版社，1979年。
- 張光直，〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》，第49期，臺北：國立臺灣大學考古人類系，1993年。
- 張光直，〈中國古代王的興起與城邦的形成〉，《燕京學報》，新3期，北京：北京大學出版社，1997年。
- 張光直，〈仰韶文化的巫覡資料〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第64本，第3分，臺北：中央研究院歷史語言研究所集刊編委會，1993年。
- 張秉權，〈殷代的祭祀與巫術〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第49本，第3分，臺北：中央研究院歷史語言研究所集刊編委會，1980年。
- 莊吉發，〈薩滿信仰的社會功能〉，《國際中國邊疆學術會議論文集》，臺北：國立政治大學，1985年。

- 陳熾彬，《左傳中巫術之研究》，國立政治大學中文所博士論文，臺北：國立政治大學，1988年。
- 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，臺北：東方文化出版社，1972年。
- 陳夢家，〈古文字中的商周祭祀〉，《燕京學報》，第19期，臺北：東方文化出版社，1972年。
- 陳夢家，〈殷代銅器〉，《考古學報》，第7冊，北京：科學出版社，1954年。
- 陳全方，〈陝西岐山鳳雛村西周甲骨文概論〉，《四川大學學報叢刊》《古文字研究論文集》，第10期，成都：四川大學學報哲社，1982年。
- 勞 幹，〈古代思想與宗教的一個側面〉，《學原》，第一卷，第10期，臺北：東方文化書局，1979年。
- 勞 幹，〈秦漢間之所謂「符應」論略〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第16本，臺北：中央研究院歷史語言研究所集刊編委會，1947年。
- 程君顯，〈試探中國古代鳥圖騰氏族的形成及其演變〉，《史耘》，第1期，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1995年。
- 葛治功，〈試述我國古代圖騰制度的遺痕在商周青銅器上的表現〉，《南京博物院集刊》，第6期，1983年，北京：文物出版社，1983年。
- 裘錫圭，〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，胡厚宣編，《甲骨文與殷商史》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 傅斯年，〈夷夏東西說〉，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》，下冊，南京：國立中央研究院歷史語言研究所編，1935

年。

趙振靖，〈殷代宗教信仰與祭祀〉，《輔仁學誌——法商學院之部》，第4期，臺北：輔仁大學法學院，1971年。

趙容俊，《先秦巫俗之研究》，國立臺灣大學中文所碩士論文，臺北：國立臺灣大學，2002年。

黎正甫，〈古文字上之天帝象義溯源〉，《大陸雜誌》，第三十一卷，第2期，臺北：大陸雜誌社，1966年。

蔡彥仁，〈中國宗教研究——定義、範疇與方法學芻議〉，《新史學》，第五卷，第4期，臺北：黃寬重出版社，1993年。

鄭愛蘭，《商周宗教與藝術所反映的社會政治心態之研究——從器物圖像之「物」看上古巫術與宗教的意識形態》，國立臺灣大學歷史所博士論文，臺北：國立臺灣大學，1999年。

劉佳玲，《宋代巫覡信仰研究》，國立臺灣師範大學歷史所碩士論文，臺北：國立臺灣師範大學，1996年。

謝康，〈中國古代巫術文化及其社會功能〉，《中華文化復興月刊》，第九卷，第1期，臺北：中華文化復興運動推行委員會，1977年。

瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，第7期，香港：龍門出版社，1959年。

嚴一萍，〈殷商天文志〉，《中國文字》，新2期，臺北：國立臺灣大學中國文學系，1960年。

饒宗頤，〈巫的新認識〉，《宗教與文化》，臺北：學生書局，1990年。

饒宗頤，〈四方風新義〉，《中山大學學報》，第4期，廣州：中

山大學學報編輯部，1988 年。

中村治兵衛，〈宋代の巫の特徴〉，《中央大學文學部紀要》，第 27 號，日本：中央大學文學部，1954 年。

加藤常賢，〈巫祝考〉，《東京支那學報》，第 1 期，日本：東京支那學會，1955 年。

林已奈夫，〈中國古代の神巫〉，《東方學報》，第 38 期，日本：東方文化學院東京研究所，1967 年。

### 三．其 他

《中國文物報》，1990 年 11 月 15 日。

《中國文物報》，1991 年 1 月 13 日。

《中央日報》，1991 年 9 月 1 日。

《Korea, Shamanistic ceremonies of Chindo》，(sound recording)，Los Angeles, CA：JVC，1992 年。

TTSWeb：成功大學圖書館：甲骨文全文檢索及全文影像系統  
(41950 筆) --檢索畫面：

[http://libsun1.lib.ncku.edu.tw/cgi-bin/ttsweb?@ 0:0:1:/ccx/SHELL:回前畫面:/info/other\\_database.html](http://libsun1.lib.ncku.edu.tw/cgi-bin/ttsweb?@ 0:0:1:/ccx/SHELL:回前畫面:/info/other_database.html)

### 四．引用甲骨文著錄簡稱表（依出版年度排序）

《鐵》 劉 鶚編，《鐵雲藏龜六冊》，1903 年。

《前》 羅振玉撰，《殷虛書契(前編)八卷》，1913 年。

《戩》 王國維編，《戩壽堂所藏殷虛文字一卷》，1917 年。

《拾》 葉玉森編，《鐵雲藏龜拾遺一冊》，1925 年。

- 
- 《新》 董作賓編，《新獲卜辭寫本一冊》，1928年。
- 《佚》 商承祚編，《殷契佚存一卷》，1933年。
- 《庫》 方法斂編、白瑞華校，《庫方二氏所藏甲骨卜辭一冊》，1935年。
- 《乙》 董作賓編，《殷虛文字乙編三冊》，1948年。
- 《零拾》 陳邦懷編，《甲骨文零拾》，1959年。
- 《明》 許進雄編，《明義士收藏甲骨一冊》，1972年。
- 《合》 郭沫若主編，《甲骨文合集十一冊》，1977~1983年。
- 《懷特》 許進雄編，《懷特氏等收藏甲骨文集一冊》，1979年。
- 《小屯》 中國社會科學院考古研究所編，《小屯南地甲骨二冊》，1980年。
- 《合補》 中國社會科學院歷史研究所編，《甲骨文合集補編》，1999年。

## 附錄 1

## 甲骨刻辭所見之「巫」字用例

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》00946	第一期	貞：𠄎氏巫？ 貞：𠄎弗其氏巫？ 𠄎氏巫？	𠄎：舉
《合》03169	第一期	勿𠄎巫𠄎？	
《合》05647	第一期	壬辰卜，亘貞：有𠄎，巫乎取 氏？	
《合》05648	第一期	丙戌卜，𠄎貞：巫曰：『𠄎貝于 婦，用若？』五月。	
《合》05649	第一期	丙戌卜，𠄎巫曰：『禦𠄎百𠄎于 師𠄎？』六月。	
《合》05650	第一期	丁亥卜，𠄎貞：巫𠄎？	
《合》05651	第一期	丙申卜，巫禦，不禦？	
《合》05652	第一期	貞：翌乙亥侑于父乙，牛𠄎婦？ 貞：巫𠄎不禦？	
《合》05653	第一期	己巳卜，𠄎貞：其𠄎新巫𠄎？	
《合》05654	第一期	貞：周氏巫？上吉。	周：方國
《合》05655	第一期	𠄎以巫？	
《合》05656	第一期	𠄎以巫？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》05657	第一期	𠩺巫？八月。	
《合》05658	第一期	甲子卜，般貞：妥以巫？ 貞：妥不其以巫？上吉。 貞：伐𠩺巫以？ 貞：妥以巫？	
《合》05659	第一期	𠩺西卜，王貞：𠩺巫，牲三𠩺鳳一？	
《合》05660	第一期	𠩺貞：𠩺巫𠩺	
《合》05661	第一期	𠩺巫𠩺	
《合》05662	第一期	𠩺帝東巫？	東巫：四方巫之一
《合》05769	第一期	貞：羹以巫？ 貞：弗其以巫？	
《合》05874	第一期	𠩺子嬪巫？	子嬪：人名
《合》08115	第一期	𠩺周取巫于𠩺？	
《合》19907	第一期	乙亥，扶：用巫，今興母庚？允吏。	
《合》20152	第一期	𠩺卜，留巫𠩺至𠩺，曰：巫𠩺	留（西）巫：四方巫之一
《合》20279	第一期	丙𠩺卜，王貞：𠩺巫終夕？	
《合》20366	第一期	𠩺巫𠩺	



資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》20364	第一期	乙巳卜，巫由瀘□？	由：古 瀘：地名
《合》20412	第一期	丙午卜，巫由□？	
《合》21075	第一期	壬午卜，燎土延巫帝？	土：方國 延：延長
《合》20365	第一期	辛□巫示□庚？允□ □巫□ 甲戌□執，王東巫□母庚？ 甲戌□王□？	
《合》21074	第一期	□巫帝，一犬？	牲畜
《合》21076	第一期	庚□，巫帝，二犬？	牲畜
《合》21078	第一期	壬午卜，巫帝？ 巫帝，一犬一豕？	牲畜
《合》21115	第一期	癸巳□，巫寧□土河岳□？	巫禮對象
《合》21568	第一期	□巫姪□？	
《合》21880	第一期	東巫先？	
《合》21987	第一期	辛□，巫□	
《合》22103	第一期	癸巳卜，□天□直□，巫□？	
《合》22143	第一期	乙亥，巫□母□？	
《合》22455	第一期	□大□，巫□	
《合》30595	第三期	東巫言叶？	叶：效力
《合》32012	第四期	癸巳卜，其帝于巫？	
《合》32234	第四期	乙丑卜，酓伐，辛未于巫？	
《合》33077	第四期	癸酉卜，巫寧風？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》33159	第四期	𠩺巫帝𠩺?	
《合》33240	第四期	乙𠩺，𠩺巫𠩺?	
《合》33291	第四期	庚戌卜，巫帝，一羊一豕?	
《合》34074	第四期	丁酉卜，巫帝?	
《合》34138	第四期	辛酉卜，寧風巫，九豕?	
《合》34140	第四期	戊子卜，寧風北巫，犬?	
《合》34155	第四期	癸亥貞：今日小帝于巫，豕一犬?	
《合》34157	第四期	辛亥卜，小帝北巫，𠩺?	
《合》34158	第四期	甲子卜，巫帝?	
《合》35607	第五期	𠩺在喜，其用巫，求𠩺祖戊，若?	
《合》36345	第五期	𠩺丑卜，貞：今因巫九备，乍余障迴曰：『告獻侯載冊𠩺。』	
《合》36344	第五期	丁丑，王卜貞：今因巫九备，𠩺典春龜侯彈𠩺尤眾，二姪余其比𠩺𡵓，亡左自上下𠩺，受有祐，不𡵓戕，禍商，亡巷才𠩺?	眾：人名
《合》36507	第五期	𠩺貞：今因巫九备，佳余𡵓𠩺，求𠩺𡵓人方上下于𡵓，示受余祐，𠩺于大邑商，亡巷才𡵓?	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》36503	第五期	𠄎今𠄎巫九𠄎，人方𠄎	
《合》36508	第五期	𠄎卜，貞：今𠄎巫𠄎，人方𠄎率 𠄎𠄎給𠄎印余𠄎比侯𠄎	給：人名
《合》36523	第五期	𠄎𠄎巫九𠄎，率伐𠄎𠄎孟𠄎，余 其𠄎	𠄎：告
《合》36511	第五期	丁卯，王卜貞：今𠄎巫九𠄎，余 其比多田，𠄎多伯征孟方， 伯炎𠄎衣翌日步，𠄎左自上 下于𠄎，示余受有祐，不𠄎 𠄎，𠄎于茲大邑商，亡𠄎才 𠄎？弘吉。才十月邁大丁 翌	
《合》36513	第五期	𠄎戌，王卜貞：今𠄎巫九𠄎，𠄎 比多田，于多伯征孟方，𠄎 𠄎，告于茲大𠄎	
《合》36515	第五期	𠄎貞：今𠄎巫九𠄎，𠄎𠄎，示余 其𠄎征𠄎，余受有祐，不𠄎 𠄎？	
《合》36521	第五期	𠄎巫九𠄎，亡𠄎，朕𠄎十月𠄎 𠄎，多田，于𠄎孟方伯𠄎， 𠄎于𠄎	
《合》36525	第五期	癸未卜，才次貞：今𠄎巫九𠄎， 王𠄎于𠄎侯𠄎師，王其才𠄎 往正𠄎𠄎次𠄎正𠄎	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》36528	第五期	(反)乙丑，王卜貞：今田巫九备，余亡障囧，告侯田，冊戲方羌方羞方庚方，余其比侯田畱，箋四封方？	
《合》37835	第五期	囧，王卜貞：今田巫九备，其酳多日，囧至于多毓衣，亡巷才猷？才囧，又二王田曰：『大吉。』	
《合》39461	第五期	□酉卜，貞：今田巫九备囧	
《合》40399	第一期	乙酉卜，巫帝，犬？	
《合》40400	第一期	囧侑于四巫囧	
《合》40866	第一期	戊寅卜，巫有伐？	
《合》40973	第二期	貞：弗崇，王夷巫？	
《明》59	第四期	辛□，夷巫□母庚□，辛巳□巫示□□□？允□。	
《明》2282	第四期	□卜，叶：巫□至□□曰：『巫□』	
《明》3026	第五期	丁丑王卜，貞：今尙巫九囧，玠余障，囧告獻侯□	
《明》3161	第五期	甲戌王卜，貞：今尙巫九□□孟方，率伐西戌，典西田晉孟方，妥余一人，余其□多田囧正□孟方□亡大自上下于囧□	

## 附錄 2

## 甲骨刻辭所見之「祝」字用例

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》00672	第一期	貞：乎子汰祝，一牛，侑父甲？	汰：人名
《合》00787	第一期	貞：祝于祖辛？ 祝于祖辛？	
《合》00924	第一期	翌乙未乎子宜，祝父𠄎小宰，𠄎 𠄎三，𠄎五宰，𠄎𠄎正？上 吉。	宜：人名 𠄎：祭名 𠄎：地名 正：征、 正確
《合》01666	第一期	貞：王其入，勿祝于下乙？	
《合》01809	第一期	癸𠄎，壬寅𠄎祝𠄎	
《合》02331	第一期	𠄎王勿祝于四父？三月。	
《合》02421	第一期	祝于妣己？	
《合》02570	第一期	甲辰卜，祝于母庚？	
《合》02650	第一期	貞，乎婦好祝𠄎，母𠄎禦？	
《合》03202	第一期	𠄎祝𠄎，𠄎羊？	
《合》03414	第一期	伯𠄎，其有祝？	
《合》03905	第一期	癸卯卜，𠄎貞：其侑𠄎，王𠄎 祝？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》07008	第一期	𠄎卜，王貞：𠄎𠄎捍于祝？	捍：？
《合》08093	第一期	𠄎翌丁亥吏上甲祝，用？	
《合》10567	第一期	𠄎祝于祖乙？十一月。	
《合》12740	第一期	𠄎日𠄎不𠄎，祝𠄎，遭雨？	
《合》13926	第一期	辛丑卜，殷貞：祝于母庚？	
《合》15278	第一期	貞：吏王祝？	
《合》15279	第一期	𠄎危𠄎祝	危：方國名
《合》15280	第一期	辛酉卜，𠄎貞：吏𠄎祝，𠄎正？	
《合》15281	第一期	𠄎示祝？	
《合》15282	第一期	丁卯卜，𠄎勿祝𠄎示？	
《合》15283	第一期	翌乙巳勿祝于𠄎？	
《合》15284	第一期	𠄎申卜，王𠄎羊祝𠄎？	
《合》15285	第一期	𠄎申卜，今𠄎祝𠄎	
《合》15398	第一期	𠄎祝𠄎，用？	
《合》16165	第一期	𠄎祝𠄎𠄎？	𠄎：以打擊用牲之法
《合》17728	第一期	𠄎王固曰：『其𠄎佳己𠄎祝丁𠄎？』	
《合》18167	第一期	𠄎吏𠄎祝𠄎？	𠄎：人名
《合》18361	第一期	𠄎龜祝𠄎	
《合》19291	第一期	𠄎子卜，𠄎于𠄎祝往𠄎？	往：掠取之義

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》19518	第一期	𠄎祝𠄎歸𠄎	
《合》19820	第一期	甲子王自大乙祝至祖𠄎。	
《合》19833	第一期	𠄎祝大戊，侑牢？	
《合》19849	第一期	𠄎夷𠄎祝用成𠄎，歲祖乙二牢物 白豕，𠄎示鼎三小宰，卯子 祝歲？	物：牛耕
《合》19852	第一期	癸亥卜，往衛祝于祖辛？	
《合》19890	第一期	辛酉卜，王祝于妣己，迺取祖 丁？ 辛酉卜，王勿祝于妣己？	
《合》19921	第一期	庚辰卜，王祝父辛羊豕，迺酹父 𠄎？	
《合》20307	第一期	𠄎戠不祝王𠄎？	戠：日中 黑氣
《合》20440	第一期	允𠄎祝降。	
《合》20952	第一期	丙申𠄎，祝𠄎曰：『才白𠄎？』	
《合》20966	第一期	癸亥卜，王貞：旬八日庚午有祝 方曰：『才𠄎？』 𠄎旬甲子祝𠄎方𠄎月	
《合》21037	第一期	丙申卜，母𠄎犬祝史𠄎	
《合》21369	第一期	乙𠄎，告出𠄎祝𠄎死？	
《合》21522	第一期	𠄎𠄎祝戊？	
《合》22130	第一期	祝亞束彘？	亞：次級 人

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》22137	第一期	祝亞束歲？ 祝亞束□？	
《合》22138	第一期	羊祝？ 祝亞束歲？	
《合》22139	第一期	祝亞束歲？	
《合》22351	第一期	□牛一，子祝？	
《合》22588	第二期	辛□，祝□羌□，卯三宰？	
《合》22632	第二期	□祝上甲□？	
《合》22919	第二期	乙巳卜，喜貞：祖乙歲，夷王祝 □？	
《合》22920	第二期	□卯卜，大□：祖乙歲，夷□祝 □？	
《合》22984	第二期	辛巳□，□貞：祖辛□王祝□？	
《合》23367	第二期	庚子卜，喜貞：歲夷王祝？	
《合》24402	第二期	□曰貞：祝于廳，茲不用？	
《合》24616	第二期	□出勿□祝□？	
《合》25054	第二期	□旅□祝	
《合》25174	第二期	甲寅卜，大貞：歲夷叙祝？	叙：柴祭
《合》25175	第二期	□亥卜，行□：歲夷王祝？才十 一月。	
《合》25353	第二期	貞：夷叙祝？五月。	
《合》25916	第二期	□卜，喜□：歲夷□祝？	
《合》25917	第二期	□卜，喜□：歲夷王祝？	
《合》25918	第二期	甲子□，□貞：歲夷王祝？	



資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》25919	第二期	𠄎，旅□：𠄎王祝？	
《合》25920	第二期	𠄎卜，大□：歲𠄎□祝？	
《合》25921	第二期	庚申卜，大貞：歲𠄎祝？	
《合》25922	第二期	𠄎卜，旅□：歲𠄎祝？	
《合》25923	第二期	𠄎貞：歲𠄎祝？	
《合》25924	第二期	貞：𠄎𠄎祝？	
《合》25925	第二期	辛巳□，□貞：魯𠄎祝？	魯：禘祭 (合祭)
《合》25926	第二期	辛亥□，旅□：𠄎祝？	
《合》25927	第二期	貞：𠄎祝？	
《合》26899	第三期	癸亥卜，口貞：其祝于妣，𠄎禘 用？ 貞：其祝妣𠄎？	
《合》26951	第三期	祝羌？吉。	
《合》27037	第三期	辛亥卜，祝于二父一人，王受 祐？ 祝二人，王受祐？	
《合》27060	第三期	祝上甲𠄎？	
《合》27080	第三期	𠄎，口貞：𠄎祖祝𠄎上甲大乙祖 乙𠄎丁之，乙酉求𠄎乙十示 又二？	
《合》27082	第三期	𠄎祝三𠄎𠄎羊？	𠄎：祊祭 (宗廟內 之祀)

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》26954	第三期	辛亥卜，貞：其祝一羌，王受有祐？	
《合》27127	第三期	□卜，大乙史□祝？	史：事、令
《合》27230	第三期	辛未卜，祝祖乙□，隹其遘□？大吉。	
《合》27239	第三期	其至中宗，祖乙祝？ 祝夷癸酉酉？	
《合》27295	第三期	祝祖丁祖乙？	
《合》27283	第三期	癸巳卜，大貞：其至祖丁祝，王受有祐？	
《合》27296	第三期	夷祖丁祝用？吉。	
《合》27314	第三期	祝□祖丁祖乙□己酉？	
《合》27361	第三期	□卯卜，其祝祖丁父甲□？	
《合》27445	第三期	祝一牛？	
《合》27456	第三期	戊寅卜，貞：其祝？ □戌卜，何□：其宰□饗□祝？ 壬子卜，何□：其祝之？	
《合》27461	第三期	戊午卜，其祝于父甲夷己？	
《合》27462	第三期	其祝工父甲三牛？	工：敲打的樂器
《合》27464	第三期	祝□于父甲？	
《合》27554	第三期	弔祝妣辛？ 弔祝母戊？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》27498	第三期	己酉卜， <input checked="" type="checkbox"/> 封廌 <input checked="" type="checkbox"/> 祝，王受祐？	封：邊界
《合》27553	第三期	弜祀祝于之，若？ 其祝才妣辛，有正？ <input checked="" type="checkbox"/> 祝 <input checked="" type="checkbox"/>	
《合》27555	第三期	己巳卜，其啟最西戶，祝于妣辛？吉。	最：地名
《合》27556	第三期	弜祝妣辛？	
《合》27579	第三期	妣祝夷羊？吉。	
《合》27598	第三期	<input checked="" type="checkbox"/> 卜，其祝母夷彘，王受祐？	
《合》27599	第三期	其祝才母？	
《合》27600	第三期	<input checked="" type="checkbox"/> 祝于母？	
《合》27629	第三期	<input checked="" type="checkbox"/> 祝至兄辛？	
《合》27653	第三期	<input checked="" type="checkbox"/> 卜，其有歲于伊尹，夷 <del>囟</del> 祝？ 茲 <del>口</del> 。	
《合》27796	第三期	弜呼祝？	
《合》27999	第三期	弜祝？ 于公最其祝于危方奠？茲用。 弜祝？	公：先公 最：人名
《合》28296	第三期	其祝求年，有大雨？	
《合》28733	第三期	<input checked="" type="checkbox"/> 其田祝，王受祐？吉。	
《合》29441	第三期	祝，一牛？	
《合》30294	第三期	己巳卜，其啟廳西戶祝于 <input checked="" type="checkbox"/> ？ 弜祝？	
《合》30364	第三期	<input type="checkbox"/> 子卜，祝才升？大吉。	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》30296	第三期	丁丑卜，其祝王□？ 丁丑卜，其祝王入于多亞？ 丁丑卜，其祝王入□于帝？	入：貢納
《合》30358	第三期	□卜，其祝父甲升，夷舊冊□？ 吉。	升：神宮 冊：冊告 之祭
《合》30398	第三期	魯祖乙祝，夷祖丁用，王受祐？ 夷高祖夔祝用，王受祐？	
《合》30408	第三期	□土夷步祝？	
《合》30418	第三期	其求年□岳，夷□用祝？ 夷茲祝用？	
《合》30462	第三期	己亥卜，其祝□庚□？	
《合》30464	第三期	□卜，其祝羸？茲用。	羸：？
《合》30439	第三期	貞：其祝夷禽乙，王其征兒兕？ 吉。 貞：弔祝？ 祖丁祝用？吉。 貞：夷父甲祝用？ 貞：夷祖丁祝用，王受祐？	兒：地名
《合》30614	第三期	□其祝□，夷王今日侑？	
《合》30615	第三期	□未卜，何貞：祝夷舊定用？	定：處
《合》30616	第三期	祝自□歲延□，王受□？	
《合》30617	第三期	祝自莫？	莫：暮
《合》30618	第三期	丁卯卜，貞：祝今日酺？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》30619	第三期	貞：祝𡇑華示王言，王受祐？	華：方國名 言：告祭
《合》30620	第三期	其祝𡇑辛？	
《合》30621	第三期	其高祝？	高：地名
《合》30622	第三期	□酉卜，祝𡇑王□？	
《合》30623	第三期	□酉□，祝□□□于止，若？	
《合》30624	第三期	丙申卜，祝□	
《合》30625	第三期	丁酉卜，祝□	
《合》30626	第三期	□新祝□正？	
《合》30628	第三期	𡇑祝□	
《合》30629	第三期	祝其十牛又五，□受□？大吉。 茲用。	
《合》30630	第三期	祝𡇑羊？ 祝𡇑牛？	
《合》30631	第三期	𠄎祝□？	
《合》30632	第三期	癸丑卜，狄貞：龜至𡇑祝？	
《合》30633	第三期	□龜祝？茲用。	
《合》30634	第三期	𡇑茲祝，王受祐？	
《合》30635	第三期	□亥卜，𡇑茲祝，□大雨？	
《合》30636	第三期	𡇑茲祝？	
《合》30637	第三期	𠄎祝？	
《合》30648	第三期	冊祝？	
《合》30649	第三期	𠄎祝？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》30726	第三期	𠄎歲𠄎王祝?	
《合》30757	第三期	癸卯卜，狄貞：其祝? 癸卯卜，狄貞：弔祀祝?	
《合》30758	第三期	祝，一牛?	
《合》30763	第三期	弔祀祝于之，若?	
《合》30799	第三期	𠄎新祝用?	
《合》30824	第三期	𠄎祝𠄎祐?	
《合》30933	第三期	祝至于祖?	
《合》30958	第三期	𠄎升歲祝用? 大吉。	
《合》31000	第三期	𠄎卜，新異鼎祝𠄎?	異：戴
《合》31009	第三期	𠄎敷祝用，有正?	
《合》31085	第三期	𠄎卜，其祝?	
《合》31667	第三期	戊申祝王其𠄎?	
《合》31700	第三期	𠄎妣辛祝?	
《合》32285	第四期	丙午，貞：𠄎人冊祝? 𠄎祝?	
《合》32327	第四期	祝其冊?	
《合》32346	第四期	丙子，貞：其祝于上甲乙𠄎?	
《合》32347	第四期	夕祝上甲歲?	
《合》32390	第四期	上甲史其祝父丁升?	
《合》32418	第四期	庚子，貞：其告𠄎于大乙六牛， 𠄎龜祝?	𠄎：地名
《合》32527	第四期	祝至于祖乙? 祝牛?	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》32528	第四期	祝至于祖乙？	
《合》32563	第四期	弼其祝？	
《合》32654	第四期	其求于上甲，其祝？ 祝于父丁升？	
《合》32671	第四期	丙申，貞：有于父丁，寅寅 祝？ 寅王祝？	寅：簽收 貢骨的 史官
《合》32689	第四期	𠄎卜，祝于父丁𠄎？	
《合》32723	第四期	癸亥卜，祝于父乙？	
《合》32790	第四期	𠄎祝用？	
《合》33347	第四期	辛巳卜，其告水入于上甲，祝大 乙，牛？	
《合》33425	第四期	寅龜祝？	
《合》34391	第四期	壬𠄎，貞：其祝？	
《合》34392	第四期	𠄎其祝	
《合》34393	第四期	𠄎其至𠄎祝𠄎𠄎？	
《合》34394	第四期	弼祝？	
《合》34444	第四期	寅王祝？	
《合》34504	第四期	癸酉其酉祝，寅乙亥？	
《合》36518	第五期	乙巳，王貞：啟乎祝曰：『孟方 収人𠄎，其出伐𠄎師，高其 令東會于𠄎，高弗悔，不𠄎 伐？』王固曰：『𠄎。』	収：徵
《合》37469	第五期	丁巳卜，𠄎祝𠄎𠄎，寅𠄎？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》37386	第五期	<p>𠄎卜，貞：衣𠄎日𠄎犬，𠄎祝𠄎          兕，翌日𠄎豕，王其各𠄎，          悔禽？</p>	<p>衣：殷          𠄎：人名          各：格</p>
《合》37416	第五期	<p>甲戌，王卜貞：𠄎祝往來亡𠄎？          獲鹿九狐一𠄎，曰：          『吉。』</p>	
《合》40386	第一期	辛丑卜，般貞：祝于母庚𠄎？	
《合》41002	第二期	戊𠄎祝𠄎今日𠄎延𠄎？	
《合》37468	第五期	<p>丁丑卜，貞：牢逐，辟祝医麓𠄎          犬，翌日戊寅王其𠄎𠄎召，          王弗悔禽？</p> <p>癸酉卜，貞：牢逐，辟祝医麓𠄎          犬，翌日戊寅𠄎其𠄎召，          𠄎？</p>	<p>牢：田臘          地          辟：人名          医：地名          召：地名          （祈神靈          降之巫儀          形）</p>
《合》41407	第三期	𠄎祝𠄎	
《合》41414	第三期	其祝于？	
《合》41447	第三期	𠄎祝上甲𠄎𠄎𠄎？	
《屯南》16		𠄎龜祝？	
《屯南》70		王辰卜，祝至𠄎？	
《屯南》152		𠄎祝上甲，祝𠄎？	
《屯南》187		𠄎祝？	
《屯南》246		甲午卜，其祝歲于福	福：祭名



資料來源	期別	釋 文	主要內容
《屯南》324		弜茲祝?	
《屯南》603		癸亥，貞：气彫， <input type="checkbox"/> 祝才 <input type="checkbox"/> ，不 用? <input type="checkbox"/> ，翌乙丑其彫祝 <input type="checkbox"/> ? 茲用。 <input type="checkbox"/> 祝小乙父丁?	气：止
《屯南》771		癸未，貞：夷茲祝用?	
《屯南》774		甲子卜，夷王祝?	
《屯南》1060		壬寅卜，其祝 <input type="checkbox"/> ?	
《屯南》2039		<input type="checkbox"/> 刀祝用 <input type="checkbox"/> ?	
《屯南》2122		夷升上甲祝?	
《屯南》2121		其祝妣母至母戊? 大吉。 至侑日戊祝? 吉。	
《屯南》2146		其祝，一牛?	
《屯南》2281		<input type="checkbox"/> 辰卜，翌日其彫，其祝自中宗 祖丁祖甲 <input type="checkbox"/> 于父辛?	
《屯南》2345		夷禱用祝，又正，王受祐? 弜禱用祝?	禱：祭名
《屯南》2349		<input type="checkbox"/> 卯卜，祝二升，夷今日辛彫? 大吉。茲用。	
《屯南》2459		<input type="checkbox"/> 卜，求祝冊 <input type="checkbox"/> 毓祖乙，夷牡?	牡：公畜
《屯南》2666		求年上甲示壬，茲祝用?	
《屯南》2742		丁亥卜，其祝父己父庚一牛，丁 宗 <input type="checkbox"/> ?	
《屯南》2844		癸巳卜，魯日祝 <input type="checkbox"/> ? 吉。茲用。	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《屯南》2900		𠬞祝夷羊𠬞?	
《屯南》2962		𠬞乍方其祝上甲?	乍：方名
《屯南》3001		𠬞其奠乍方其祝𠬞至于大乙于之，若?	奠：地名
《屯南》3006		甲戌，貞：夷茲祝用?	
《屯南》3277		𠬞其𠬞祝𠬞	
《屯南》3677		弼祝? 吉。	
《英》723		戊寅□，亘貞：𠬞其祝𠬞我𠬞?	
《英》1859		𠬞于司𠬞祝𠬞，𠬞𠬞?	司：人名
《英》2349		岳祝，夷河用?	
《懷》1026		貞：夷𠬞叙祝𠬞? 三月。	
《懷》1246		□申𠬞祝𠬞	
《懷》1302		𠬞卜，狄□：祝至中宗𠬞?	
《懷》1381		𠬞𠬞祝于福𠬞?	
《懷》1568		𠬞祝𠬞子丁羊𠬞?	
《懷》1708		𠬞𠬞𠬞𠬞，王其祝𠬞帝至今日壬𠬞王翌𠬞?	
《明》158	第一期	𠬞𠬞𠬞好祝于𠬞𠬞𠬞𠬞?	
《明》159	第一期	貞：□𠬞祝𠬞	
《明》1696	第三期	𠬞其祝𠬞，夷王𠬞又正?	
《明》1717	第三期	冊祝? 吉。	
《明》2642	第三期	辛卯卜，貞：王其田祝，亡戕?	

## 附錄 3

## 甲骨刻辭所見之「奏」字用例

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》00006	第一期	辛未卜， <input type="checkbox"/> 杏，王奏 <input type="checkbox"/> 之，若？	杏：祭名
《合》00460	第一期	己亥卜，貞：今日夕奏母庚？ 六月。	
《合》00973	第一期	戊申卜，賓貞：奏步于諄？ 上吉。 貞：勿奏步于諄， <input type="checkbox"/> 其 <input type="checkbox"/> ？ 上吉。	諄：地名
《合》01255	第二期	<input type="checkbox"/> 未卜，賓 <input type="checkbox"/> ：奏于示壬？ <input type="checkbox"/> 月。	
《合》01334	第一期	(反) <input type="checkbox"/> 奏唐？	唐：大乙
《合》01352	第一期	丙午卜，貞：奏成？ 七月。	成：大乙
《合》01600	第一期	<input type="checkbox"/> ，殼貞：奏 <input type="checkbox"/> 祖乙？	
《合》02072	第一期	癸丑 <input type="checkbox"/> ，貞：祖 <input type="checkbox"/> 歲，奏于 <input type="checkbox"/> ？	
《合》03256	第一期	貞：禦子 <input type="checkbox"/> 大子，小宰？ 十月。 <input type="checkbox"/> ，王作盤奏？	
《合》05273	第一期	<input type="checkbox"/> 貞：奏 <input type="checkbox"/> ，燕 <input type="checkbox"/> ？ 吉。	燕：燕享
《合》06016	第一期	戊戌卜，爭貞：王歸奏玉，其伐？	玉：玉之量詞

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》06653	第一期	甲午卜，殼貞：王奏茲玉，成 佐？ 甲午卜，殼貞：王奏茲玉，成弗 佐？	
《合》07238	第一期	☐王勿奏循取☐，循于☐？	
《合》07239	第一期	己卯卜，殼貞：有奏循下上， 若？ 己卯卜，☐貞：有奏循下上，弗 若？ 上吉。	
《合》07956	第一期	庚☐，貞：翌辛☐至于敦，奏于 ☐？	
《合》08195	第一期	貞：商至于奏，十月才兒？	兒：地名
《合》08196	第一期	☐出☐奏，☐兒？	
《合》09004	第一期	☐奏	
《合》09177	第一期	于翌庚奏？ 勿于庚奏？ 貞己丑奏？	
《合》10171	第一期	甲辰卜，殼貞：我奏茲玉黃尹， 若？ 上吉。 貞：我奏茲玉黃尹，弗若？ 上 吉。	黃尹：即 伊尹
《合》10198	第一期	勿奏祖乙？	
《合》11978	第一期	乙亥☐，貞：今☐奏鬻？	鬻：接待
《合》12821	第一期	乙酉卜，奏舞，☐？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》12818	第一期	丙辰卜，貞：今日奏舞，有從雨？	
《合》12819	第一期	庚寅卜，辛卯奏舞，雨？ 庚寅卜，癸巳奏舞，雨？ 庚寅卜，甲午奏舞，雨？ ☐辰奏☐，雨？	
《合》12820	第一期	乙未卜，今夕奏舞，有從雨？上吉。	
《合》12822	第一期	☐卜，奏舞，雨？	
《合》12823	第一期	☐奏舞，雨？	
《合》12824	第一期	貞：寅奏，雨？	
《合》12825	第一期	☐酉卜，今日勿奏，其雨？	
《合》12827	第一期	丙辰卜，今日奏舞，有比☐？	
《合》12828	第一期	戊申卜，今日奏舞，有比雨？	
《合》12843	第一期	戊戌卜，奏蔑？	蔑：殷之舊臣
《合》13517	第一期	勿呼婦奏于邶宅？ 呼婦奏于邶宅？	邶：地名
《合》13590	第一期	☐奏家？	
《合》13604	第一期	貞：奏父門？ 勿奏父門？	
《合》14125	第一期	癸亥其奏醫子言，其☐？	言：地名
《合》14379	第一期	丁未卜，古貞：寅奏自夔？	寅：人名
《合》14475	第一期	貞：奏岳？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》14311	第一期	丁巳卜，賓貞：奏系于東？小吉。 貞：勿奏系于東？小吉。	系：地名
《合》14605	第一期	癸亥卜，勿奏河？	
《合》14606	第一期	奏河？	
《合》14755	第一期	貞：翌丁卯奏舞，有雨？	
《合》15491	第一期	(反)貞：奏？	
《合》16012	第一期	□卜，□奏？六月。	
《合》16017	第一期	貞：王奏茲□？	
《合》16018	第一期	貞：奏父丁，三十□？	
《合》16019	第一期	貞：庚今日奏？	
《合》16020	第一期	□今我□奏□？	
《合》16021	第一期	□卜，爭□：□奏□至□？	
《合》16022	第一期	□翌丁未□奏婦□，以虫□？三月。	
《合》16023	第一期	□貞：□奏□	
《合》16024	第一期	□卜，賓貞：□奏□？二月。	
《合》16025	第一期	□奏□	
《合》16026	第一期	貞：奏□？ 庚奏？	
《合》16027	第一期	□未卜，□丁奏□？	
《合》16028	第一期	□延以□上甲奏□？	
《合》16029	第一期	庚戌□，奏舞今？ 勿奏舞今？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》16030	第一期	己未☐，奏舞☐？	
《合》16031	第一期	乙亥☐，奏舞☐？	
《合》16032	第一期	☐卜，翌☐子奏☐？	
《合》16033	第一期	壬子卜，☐奏舞☐	
《合》16034	第一期	勿奏？	
《合》16035	第一期	勿奏☐乙？ 上吉。	
《合》16036	第一期	勿奏舞？	
《合》16037	第一期	勿奏舞今夕？	
《合》16038	第一期	翌己酉奏，三牛？	
《合》16086	第一期	☐奏玉☐	
《合》18899	第一期	己酉卜，爭貞：我奏茲，勾？	勾：害
《合》20398	第一期	辛巳卜，奏岳，从不比？ 乙酉卜，丙奏岳，从用不雨？ 辛丑卜，奏𠄎，从甲辰𠄎，雨 少？ 四月。 丁未卜，奏☐	从：方國 之名 𠄎：人蹠 之 形 (祭 祀 時)
《合》20975	第一期	壬午卜，扶：奏山日，南雨？	南：懸吊 著的鈴 形
《合》21049	第一期	☐母☐奏☐，豕☐，疾？	
《合》21078	第一期	乙丑卜，丙寅奏岳，司燎，雨？	司：人名
《合》21091	第一期	壬申卜，奏四土于羌☐？	羌：山神
《合》21230	第一期	丙午☐，奏☐在☐？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》21232	第一期	辛酉卜，𠄎𠄎亥奏？一月。	亥：先公之名 (王亥)
《合》22050	第一期	乙未卜，于妣壬奏？ 戊𠄎，直于妣奏？	
《合》22624	第二期	壬申卜，尹貞：王賓父己奏，累 兄庚奏叙，亡尤？ 𠄎卜，尹貞：𠄎賓上甲𠄎大乙奏 𠄎？	累：人名
《合》22625	第二期	乙未卜，行貞：王賓奏自上甲入 乙多毓，亡尤？在十二月。	
《合》22680	第二期	己巳𠄎，貞：羸不既𠄎，其亦奏 自上甲，其告于丁？十一月。	既：祭 禮、就 食
《合》22748	第二期	甲寅𠄎，貞：唐𠄎歲，其奏𠄎？	
《合》23256	第二期	壬子卜，即貞：祭其醑奏，其才 父丁？七月。	
《合》23272	第二期	𠄎大𠄎奏，𠄎父丁，牛？	
《合》26010	第二期	𠄎，出𠄎：丁未其奏家盧，子母 于有宗，若？	盧：臚
《合》26011	第二期	庚申𠄎，旅貞：𠄎奏，其𠄎才 茲，𠄎？	
《合》26012	第二期	乙卯卜，出貞：今夕奏𠄎？	
《合》26432	第二期	𠄎，旅𠄎：𠄎奏𠄎，𠄎𠄎？	



資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》26014	第二期	𠄎卜，出貞：𠄎曾奏𠄎月， 𠄎？	曾：地名
《合》26015	第二期	𠄎卜，出𠄎：𠄎奏𠄎于侑，𠄎于 𠄎，宰？	
《合》26016	第二期	𠄎，旅貞：𠄎乙未𠄎奏于𠄎，三 牛？	
《合》27299	第三期	𠄎卜，大𠄎：既奏祖丁𠄎羴，十 牛？	
《合》27310	第三期	𠄎父庚虎奏，王永？ 𠄎祖丁虎奏？	
《合》26966	第三期	𠄎卜，𠄎𠄎奏𠄎羌𠄎？	
《合》27884	第三期	庚申卜，其奏宗𠄎有燎，𠄎小 宰？ 庚申卜，其奏𠄎？茲用。	
《合》28009	第三期	丁亥卜，才𠄎衛酺，邑𠄎典𠄎， 有奏方豚，今秋王其使𠄎？	
《合》29865	第三期	𠄎亥𠄎，𠄎奏，湄𠄎不雨？	
《合》30032	第三期	𠄎庚申奏，又正又大雨？ 𠄎各奏，又正又大雨？大吉。 𠄎嘉奏，又大雨？吉。 𠄎商奏，又正又大雨？	各：至也
《合》30131	第三期	亥其奏，辛遘大雨？	
《合》31013	第三期	𠄎小乙𠄎虎奏用，又正？	
《合》31023	第三期	其奏虎闕美，又正？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》31014	第三期	𠄎𠄎奏，又正？ 于孟廳奏？ 𠄎室𠄎奏？ 大吉。	廳：庭
《合》31022	第三期	亥𠄎美奏，又正？ 于孟廳奏？ 于新室奏？	美：地名
《合》31024	第三期	己未卜，貞：𠄎奏舞至甲子𠄎？	
《合》31025	第三期	𠄎王其呼亥奏𠄎？	
《合》31026	第三期	𠄎奏，不𠄎正大𠄎祐？	
《合》31027	第三期	𠄎戚奏？	戚：祭祀儀式
《合》31028	第三期	𠄎𠄎奏？	
《合》31029	第三期	丁𠄎奏𠄎？	
《合》31030	第三期	𠄎𠄎𠄎奏，王其悔？ 大吉。	𠄎：否定詞
《合》31033	第三期	𠄎辛奏，又正？ 𠄎奏，𠄎正？	
《合》31036	第三期	于丁亥奏戚，不雨？ 丁𠄎奏戚，其雨？ 其奏戚，𠄎𠄎？	
《合》31636	第三期	𠄎奏𠄎	
《合》32164	第四期	𠄎辰，貞：戚奏于曾，又𠄎？	戚：巫戚
《合》34125	第四期	𠄎奏？ 庚辰貞，其奏丁，示于𠄎？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》33128	第四期	𠄎美奏? 𠄎𠄎奏? 𠄎商奏?	
《合》33954	第四期	壬戌卜，癸亥奏舞，雨?	
《合》34565	第四期	己卯卜，奏酉迺，殷?	迺：地名 殷：祭名
《合》34641	第四期	𠄎其奏它𠄎，三十?	它：旁系 先王
《合》39573	第一期	翌甲寅勿奏祖乙?	
《合》40137	第一期	戊𠄎今日勿奏𠄎，不其雨?	
《合》40422	第一期	貞：勿奏岳?	
《合》40442	第一期	𠄎奏𠄎變𠄎?	
《合》40515	第一期	貞：佳𠄎途不𠄎，余奏?	余：第一 人稱
《合》40525	第一期	甲辰卜，翌乙巳我奏舞至于丙午 𠄎? 上吉。	
《合》40526	第一期	丁未卜，𠄎：辛酉𠄎奏舞𠄎? 上 吉。	
《合》40527	第一期	乙巳𠄎，貞：奏𠄎	
《合》40528	第一期	貞：帝𠄎示若𠄎，今我奏𠄎祀? 三月。	
《合》40903	第一期	庚辰卜，貞：豈亡奏?	豈：地名
《屯南》417		𠄎其奏餽?	餽：祭名
《屯南》2774		𠄎𠄎奏?	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《屯南》4338		𠄎其奏商?	
《屯南》4342		奠其奏虎，𠄎舊虎大京武丁𠄎? 弘吉。	虎：音樂 舞蹈之 祭儀
《屯南》4411		𠄎其𠄎迺奏，有𠄎?	
《屯南》4513		乙酉卜，于丙奏岳，从用不雨? 辛丑卜，奏𠄎从甲辰辰，小雨? 四月。	
《英》180		貞：隹𠄎途不𠄎，余奏𠄎?	途：旅中 通行信 物
《英》795		𠄎卜，𠄎奏年?	
《英》863		戊𠄎，今日𠄎奏𠄎	
《英》1149		丁酉𠄎，奏𠄎今𠄎	
《英》1153		貞：勿奏岳?	
《英》1263		勿爇，亡其𠄎?	
《英》1282		甲辰卜，翌乙巳我奏舞至于丙?	
《英》1284		□子卜，□貞：奏𠄎弟𠄎? 茲 □。	
《英》1285		□亥卜，𠄎奏舞𠄎	
《英》1286		貞：帝示若今我奏祀? 四月。	
《英》1287		𠄎奏𠄎? 允𠄎。	
《英》1911		庚辰卜，貞：豈亡奏?	豈：地名
《懷》1067		丁卯卜，出□：𠄎其奏𠄎?	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《懷》 1387		庚□奏□丁□	
《明》 35	第一期	辛卯□，設□：奏祖□？	
《明》 89	第一期	□□□河□奏□？	
《明》 186	第一期	□祖□□□□今日□奏□	
《明》 188	第一期	乙□奏□疾□？	
《明》 189	第一期	乙□奏□	
《明》 190	第一期	□奏□	
《明》 1083	第一期	□奏□	
《明》 1822	第三期	庚庚每奏，又正，又大雨？ 庚各奏，又正，又大雨？ 大吉。 庚□奏，又大雨？ 吉。 庚商奏，又正，又大雨？	
《明》 1823	第三期	亥庚美奏，又正？ 庚虎奏，又正？ 吉。 于孟廳奏？ 于新室奏？	
《明》 1824	第三期	庚虎奏，又正？ 于孟廳奏？ 于新室奏？ 大吉。	
《明》 1825	第三期	庚新奏，又正？ 吉。 □奏，□正？	
《明》 1826	第三期	庚□奏？	
《明》 2248	第四期	壬申□，奏□于□？	
《明》 2426	第四期	□奏□□卅□五牢？	

## 附錄 4

### 甲骨刻辭所見之「舞」字用例

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》01140	第一期	貞：乎舞于蚩？ 貞：勿乎舞𠄎？	蚩：神靈之名
《合》03593	第一期	𠄎舞𠄎	
《合》03710	第一期	𠄎𠄎𠄎舞𠄎	
《合》04141	第一期	我舞？ 勿舞？上吉。	
《合》04991	第一期	𠄎王余舞𠄎	
《合》05455	第一期	貞：舞，有雨？	
《合》05456	第一期	貞：舞，有雨？	
《合》07531	第一期	𠄎舞𠄎雨？	
《合》07690	第一期	貞：舞，有雨？ 貞：舞，亡其𠄎？	
《合》09177	第一期	舞岳侑？ 勿舞？	
《合》11006	第一期	貞：王其舞，若？ 貞：王勿舞？	
《合》11960	第一期	𠄎舞：雨？	
《合》12818	第一期	丙辰卜，貞：今日奏舞，有雨？	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》12819	第一期	庚寅卜，辛卯奏舞，雨？ 庚寅卜，癸巳奏舞，雨？ 庚寅卜，甲午奏舞，雨？	
《合》12820	第一期	乙未卜，今夕奏舞，有从雨？ 上吉。	
《合》12821	第一期	乙酉卜，奏舞□？	
《合》12822	第一期	□卜，奏舞，雨？	
《合》12823	第一期	□，奏舞，雨？	
《合》12826	第一期	□舞，□雨？ 允□。	
《合》12828	第一期	戊申卜，今日奏舞，有从雨？	
《合》12829	第一期	戊申□舞，今□有从雨？	
《合》12830	第一期	(反)乙未卜，□舞，今夕有雨从 不？	
《合》12831	第一期	辛巳卜，賓貞：乎舞，有从雨？ 貞：乎舞，有从雨？	
《合》12832	第一期	□申卜，□貞：舞，有从雨？	
《合》12833	第一期	茲舞，有从雨？	
《合》12834	第一期	□舞□雨？	
《合》12835	第一期	其舞有雨？	
《合》12836	第一期	(反)貞：舞，有雨？	
《合》12837	第一期	舞，有雨？	
《合》12838	第一期	貞：舞，雨？	
《合》12840	第一期	甲子□曰：『□舞？』 甲子□曰：『□舞？』	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》12839	第一期	<input checked="" type="checkbox"/> 雨虎舞?	虎：音樂 舞蹈之 祭儀
《合》12841	第一期	貞：勿舞，亡其雨?	
《合》12842	第一期	勿舞岳? 勿舞岳?	
《合》12852	第一期	<input checked="" type="checkbox"/> 舞岳? <input type="checkbox"/> 申卜，爭貞：舞 <input checked="" type="checkbox"/> ?	
《合》12980	第一期	貞：舞? 允从雨。	
《合》13624	第一期	勿乎舞于臺? 乎舞于臺? 于車，舞?	臺：地名
《合》14116	第一期	壬申卜，多眚舞，不其从雨?	眚：補給 之官
《合》14197	第一期	貞：勿舞河，亡其雨?	
《合》14207	第一期	貞：舞岳，有雨?	
《合》14209	第一期	貞：我舞，雨?	
《合》14210	第一期	貞：我舞，雨?	
《合》14472	第一期	甲辰卜，爭貞：我舞岳?	
《合》14473	第一期	勿舞岳?	
《合》14603	第一期	乙巳卜，賓貞：舞河?	
《合》14604	第一期	貞：勿舞河?	
《合》14755	第一期	貞：翌丁卯奏舞，有雨?	
《合》15995	第一期	<input checked="" type="checkbox"/> 卜，設 <input type="checkbox"/> ：舞 <input checked="" type="checkbox"/> ?	



資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》15996	第一期	己未卜，𠬪貞：我舞？	
《合》15997	第一期	己未卜，𠬪貞：我舞？	
《合》15998	第一期	己未卜，𠬪貞：我舞？	
《合》15999	第一期	𠬪，𠬪貞：我其舞，有𠬪？	
《合》16000	第一期	己未卜，今日舞，有𠬪？ 己未卜，今日舞，亡有𠬪？	
《合》16001	第一期	𠬪卜，今日舞，有𠬪？	
《合》16002	第一期	今日舞，有𠬪？	
《合》16003	第一期	癸𠬪舞𠬪亥𠬪，其正𠬪？	
《合》16004	第一期	𠬪舞𠬪 (反)庚申卜，古貞：乎舞？	
《合》16005	第一期	𠬪舞𠬪	
《合》16006	第一期	貞：舞𠬪 𠬪舞𠬪	
《合》16007	第一期	貞：舞𠬪	
《合》16008	第一期	𠬪令𠬪舞𠬪？	
《合》16009	第一期	(反)勿舞？	
《合》16010	第一期	𠬪子卜，𠬪舞𠬪至丙𠬪？	
《合》16011	第一期	𠬪豕舞？ 勿舞？	
《合》16012	第一期	甲𠬪，勿𠬪舞？	
《合》16013	第一期	貞：勿乎多老舞？	老：地名
《合》16029	第一期	庚戌𠬪，奏舞今？ 勿奏舞今？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》16030	第一期	己未☐，奏舞☐？	
《合》16031	第一期	乙亥☐，奏舞☐？	
《合》16033	第一期	壬子卜，☐奏舞☐？	
《合》16036	第一期	勿奏舞？	
《合》16037	第一期	勿奏舞今夕？	
《合》19056	第一期	☐舞于丙☐？	
《合》20398	第一期	戊寅卜，于癸舞，雨不？ 乙未卜，于丁出舞？ 乙未卜，丙舞？	
《合》20970	第一期	戊申卜，扶☐：舞蚩，从☐？	
《合》20971	第一期	庚午卜，貞：乎征舞，从雨？	
《合》20972	第一期	☐弭舞，今日不其雨？允不。	
《合》20973	第一期	丙子卜，今日雨，舞？	
《合》20974	第一期	丙戌卜，☐☐舞，雨不雨？ 丁亥卜，舞☐☐，今夕☐雨？	
《合》20975	第一期	己丑卜，舞羊于庚，雨？今夕允 雨。 己丑卜，舞庚，从雨？允雨。	
《合》20977	第一期	壬子☐舞☐	
《合》20978	第一期	丙☐，王☐羊☐舞，☐雨？	
《合》20979	第一期	☐王舞☐？允雨。	
《合》21109	第一期	乙卯卜，燎岳，今☐舞☐？	
《合》27891	第三期	貞田累戌，舞？ ☐日累☐，舞？	戌：戌守

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》21473	第一期	𠄎舞，今日从？ 己巳卜，舞，今日从？ 舞，今日从舞？	
《合》31005	第三期	𠄎岳𠄎舞𠄎	
《合》30028	第三期	𠄎亥乎舞，有大雨？ 𠄎戌乎舞，有大雨？	
《合》31024	第三期	己未卜，貞：𠄎奏舞至甲子𠄎？	
《合》31033	第三期	𠄎亥舞？大吉。 𠄎林舞，有正？吉。	
《合》31034	第三期	其舞才𠄎力？	力：祭名
《合》33954	第四期	壬戌卜，癸亥奏舞，雨？	
《合》33955	第四期	癸亥卜，舞，雨？	
《合》33956	第四期	𠄎禽舞，雨？	
《合》33957	第四期	𠄎舞，雨？	
《合》34137	第四期	𠄎亥𠄎，𠄎𠄎伐𠄎舞，雨？	
《合》34224	第四期	𠄎舞岳，雨？	
《合》34295	第四期	𠄎卜，今日𠄎舞河眾岳，𠄎从 雨？	
《合》40429	第一期	乎舞，亡雨？ 乎舞，亡雨？ 乎舞，有雨？ 乎舞，有雨？	
《合》40524	第一期	戊申卜，翌𠄎酉舞？允𠄎。	
《合》41606	第四期	𠄎日乙雨舞，雨？	乙：廟號

資料來源	期別	釋文	主要內容
《合》40525	第一期	甲辰卜，翌乙巳我奏舞至于丙午 □? 上吉。	
《合》40526	第一期	丁未卜，□辛酉□奏舞□? 上 吉。	
《屯南》108		丙寅卜，其乎霽□? 其霽于□，有雨? 其霽于□京，有雨?	霽：以樂 舞降神 祈雨
《屯南》197		庚子□，舞□?	
《屯南》825		亥舞其□?	
《屯南》2237		□舞□	
《屯南》2239		□今日□舞□?	
《屯南》2502		□舞□雨□	
《屯南》2906		乙亥，貞：其取岳舞，有□?	
《屯南》3443		□貞：其左□舞□，雨?	
《屯南》3770		癸亥卜，弼舞，雨?	
《屯南》4262		□霽，有□?	
《屯南》4513		戊寅卜，于癸舞，雨不? 三月。 乙未卜，丙出舞? 乙未卜，于丁出舞?	出：?
《英》129		戊申卜，翌□酉舞? 允□。	
《英》996		乎舞，亡雨? 乎舞，亡雨? 乎舞，有雨? 乎舞，有雨?	

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《英》 268		𠄎舞𠄎	
《英》 998		𠄎申，𠄎勿𠄎舞𠄎	
《英》 1149		𠄎舞𠄎河𠄎癸，雨？	
《英》 1282		甲辰卜，翌乙巳我奏舞至于丙？	
《英》 1283		𠄎𠄎𠄎舞征𠄎，𠄎𠄎？	
《英》 1285		𠄎亥卜，𠄎奏舞𠄎	
《東》 1022		乙巳𠄎，舞今𠄎，雨？五𠄎。	
《懷》 3		𠄎舞岳𠄎	
《懷》 147		𠄎舞𠄎，亡𠄎？	
《懷》 571		𠄎子卜，𠄎貞：𠄎舞𠄎？	
《明》 374	第一期	𠄎卯卜，𠄎舞𠄎	
《明》 375	第一期	𠄎舞𠄎，其𠄎？ 𠄎舞𠄎	
《明》 1816	第三期	𠄎𠄎𠄎	
《明》 1820	第三期	𠄎王其乎𠄎𠄎？大吉。	
《明》 1821	第三期	𠄎𠄎乎舞，又大𠄎？ 𠄎𠄎乎舞，又大雨？	
《明》 1825	第三期	𠄎亥舞，又正？大吉。 𠄎林舞，又正？吉。	
《明》 1827	第三期	今日乙𠄎，亡雨？ 其𠄎𠄎，又大雨？ 于喪𠄎，𠄎大雨？	
《明》 2474	第四期	甲午卜，𠄎舞雨？	
《明》 2477	第四期	𠄎舞𠄎	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《明》2476	第四期	壬戌卜，癸亥奏舞，雨？ <input type="checkbox"/> 未卜， <input checked="" type="checkbox"/> 舞 <input checked="" type="checkbox"/>	
《明》2479	第四期	<input checked="" type="checkbox"/> 卜， <input checked="" type="checkbox"/> 舞，雨？	

## 附錄 5

## 甲骨刻辭所見之「𤑔」字用例

資料來源	期別	釋 文	主要內容
《合》03313	第一期	𠄎，賓貞：𠄎𤑔𠄎亞？	
《合》27720	第三期	𠄎卜，睨𠄎：𠄎𤑔𠄎，其利𠄎死？	睨：貞人
《合》27722	第三期	𠄎，睨𠄎：𠄎𤑔𠄎，其𠄎不𠄎？	
《合》28195	第三期	乙未卜，睨貞：目貯入𤑔馬，其利不死？吉。	貯：人名
《合》28196	第三期	乙未卜，睨貞：才寧田𠄎有𤑔馬，其利𠄎？	
《合》33003	第四期	𠄎，賓貞：𠄎射从𤑔𠄎？	射：官名、地名
《屯南》 87		甲戌卜，𤑔，雨？	
《屯南》 100		甲申卜，𤑔于𠄎𠄎？ 于𠄎𤑔？ 于𠄎𤑔？ 于𠄎𤑔？	
《屯南》 148		弱𤑔，雨？ 辛卯卜，𤑔𠄎，雨？ 辛卯卜，𠄎日王辰𤑔𠄎，雨？	

資料來源	期別	釋文	主要內容
《屯南》3244		癸☐爇牢，雨？	
《屯南》2616		于☐爇，雨？ 于☐爇，雨？	
《屯南》3586		丁未卜，爇☐母庚，又从雨？三月。	
《英》1014		☐爇	
《懷》188		己丑卜，貞：☐爇，又☐？	
《明》1828	第三期	蜚庚爇，又☐？	
《明》1830	第三期	又爇，亡大雨？	
《明》1831	第三期	☐卯卜，其爇☐，又大雨？大吉。	
《明》1832	第三期	于喪爇？	
《明》1836	第三期	其爇此，又雨？	
《明》1833	第三期	其爇☐，又雨？大吉。 弔爇，亡雨？吉。	
《明》1834	第三期	于魯爇，雨？ 于夫爇，雨？ 于滄爇，雨？ 于舟爇，雨？ 癸丑卜，其爇？	滄：地名
《明》2478	第四期	于甲爇凡？ 甲申貞：爇☐，雨？ 才☐爇☐？	



資料來源	期別	釋 文	主要內容
《明》2475	第四期	戊辰□，炆于窗，雨？ 弼炆，雨？ 戊辰卜，炆□于□？ 弼炆，雨？ 戊辰卜，炆曼□，雨？ 弼炆？ 辛未卜，炆天于凡高，壬申？ 弼炆？ 弼炆？ 弼炆？ 癸酉卜，炆于□？ 弼炆，雨？	
《明》2480	第四期	壬辰卜，炆□，雨？ 壬辰卜，炆□，雨？	
《明》2482	第四期	乙亥卜，夕炆，雨？ 乙亥卜，其炆，今夕□？	



## 後 記

自一八九九年(清朝光緒二十五年即公元一八九九年)發現甲骨文，至今已有一百多年。所謂甲骨文，乃商朝後半期殷代帝王，利用龜甲獸骨進行占卦時所刻的卜辭與少量記事文字。此種卜辭與記事文字，雖未編入正式的歷史記載，但因其數量眾多，內容豐富，加之時代甚早，便成為探索中國古代社會，特別是商代社會的珍貴資料。

如今甲骨學已為一門世界性的學問，不僅引起許多專家學者探討研究的興趣，亦取得卓越的成績。尤其，於商代王室及社會中，巫術曾佔有極其重要的地位，此已為研究殷商史的學者所公認。即使如此，研究商代巫術的特色，微乎其微，之前仍尚待作更系統性的研究。

七年前，自韓國成均館大學漢學系畢業之後，為更上一層樓，並達成研究商代巫術的心願，筆者即負笈來臺，考進國際馳名的國立臺灣大學中國文學研究所。投入吾師許進雄教授門下，乃能與之深造甲骨文及巫術相關之問題，此實吾之大幸也。尤其在求學當中，吾師許進雄教授，不顧吾之不才，不辭辛勞，對於筆者不成熟之看法，不僅眉批意見，又引錄資料乃至下筆方式，一一指正。吾之碩士論文《先秦巫俗之研究》，始得在吾師許進雄教授的嚴格指導之下，勉力完成，謹在此致以深切的謝忱。其後，經再整編，改題為《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，遂問世矣。

此處應致謝者，李師豐楙教授、金師榮華教授，二師為吾之碩士論文口試委員。兩位教授，不惟提供精闢的見解，並且對於闡述

方式亦不吝賜教，此皆對論文的完善有莫大的助益，特此道謝。

此外，張師珣教授，欣然為本書作序，杜師忠誥教授，為本書題簽，皆使本書大為增色。

本書承蒙文津出版社邱師鎮京教授之鼓勵，終於付梓。邱教授的愛護年輕學者，且多鼓勵其學術發展，又弘揚東方精神文化，皆為師表之舉也。吾素敬之，茲更致上最衷心的敬意及謝意。

吾之為此書，限於水平，自惟譾陋，但願聊備參考。書中的錯誤及不妥之處，幸邦人大哲，發其愚昧，明以教之！

歲次癸未年正月望日，謹識於臺大宿齋。

本書以文化人類學的古史研究方法，討論殷商時期巫術職能的分類，及其特徵。又本書亦屬於中國巫術問題的研究，故除對歐美若干理論進行分析、介紹及運用之外，內容以適合中國的巫術材料作為主要的研究對象。

ISBN 957-668-718-7

[295]

00500



9 789576 687181



2604

新台幣500元